AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
CIENCIAS SOCIALES

Jeffrey C. Alexander

# Sociología cultural

*Formas de clasificación en las sociedades complejas*

ANTHROPOS

Pionero dentro de la sociología cultural, a lo largo de la última década Jeffrey C. Alexander ha presentado su enfoque en una serie de influyentes ensayos de amplio alcance, recogidos por primera vez en este volumen.
Comienza con los escritos antropológicos del último Durkheim y recoge influencias del trabajo contemporáneo en el ámbito de la semiótica, el postestructuralismo y la teórica literaria. Alexander ha creado un nuevo modelo sociológico para aproximarse al estudio del tradicional problema, el binomio «cultura y sociedad». El autor insiste en que, a pesar de la racionalización y de la diferenciación, el mundo moderno continúa estando «encantado» en aspectos fundamentalmente significativos; el pensamiento mágico e irracional continúa siendo central para el individuo y para la acción colectiva, los anhelos emocionales y las fantasías son centrales para las organizaciones y las instituciones así como el deseo de «salvación» y el miedo a la «condenación» continúan estructurando a los movimientos sociales y a la acción colectiva, pese a que ahora asumen formas seculares más que religiosas.
Toda su obra está dedicada a la creación de una ciencia social más racional y una sociedad más democrática e inclusiva. Por esto, Alexander ha producido lo que justamente podría ser llamada una «sociología cultural crítica».

JEFFREY C. ALEXANDER es catedrático de Sociología en la UCLA (Univ. of California, Los Angeles) y cofundador del Research Committe on Social Theory of the International Sociological Association. Además de su trabajo en el ámbito de la sociología cultural, J.C. Alexander está considerado como uno de los teóricos sociales más relevantes. Se introdujo en la discusión sociológica con los cuatro volúmenes de *Theoretical Logic in Sociology* (1982-3), seguido de *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II* (1987, traducido al castellano), *Action and its Environments* (1988), *Structure and Meaning* (1989), *Fin de siecle Social Theory* (1995), *Neofunctionalism and After* (1998). Es editor de un buen número de influyentes compilaciones, la más reciente: *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, y está terminando actualmente un trabajo intitulado: «*Posibilities of justice: Civil Society and its Contradictions*». Su obra está traducida a una docena de idiomas.

ISBN 84-7658-571-3

CREATIVE COMMONS

AUTORES TEXTOS Y TEMAS

# CIENCIAS SOCIALES

Colección dirigida por Josetxo Beriain

23

Jeffrey C. Alexander

# SOCIOLOGÍA CULTURAL

## Formas de clasificación en las sociedades complejas

*Introducción de Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo*

25 ANIVERSARIO
FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
FLACSO
SEDE ACADÉMICA DE MÉXICO

ANTHROPOS

Sociología cultural : Formas de clasificación en las sociedades complejas / Jeffrey C. Alexander ; introducción de Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : FLACSO, 2000

XIV + 271 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas. Ciencias Sociales ; 23)

ISBN 84-7658-571-3

1. Sociología cultural 2. Ciencias Sociales - Metodología 3. Tradición durkheimiana 4. Sociedad: formas de clasificación 5. Patrones culturales I. Cisneros, I.H., int. II. Pérez Fernández del Castillo, G., int. III. FLACSO (México) IV. Título V. Colección

316.7

Traducción del original inglés: Celso Sánchez Capdequí

Primera edición: 2000

© Jeffrey C. Alexander, 2000
© FLACSO, 2000
© de la Introducción Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo, 2000
© Anthropos Editorial, 2000

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
En coedición con la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México D.F.
ISBN: 84-7658-571-3
Depósito legal: B. 48.950-1999
Diseño, realización y coordinación: Plural, Servicios Editoriales (Nariño, S.L.), Rubí. Tel. y fax 93 697 22 96
Impresión: Edim, S.C.C.L. Badajoz, 147. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

*To María Pía Lara,*
*for all that she has given me*

# INTRODUCCIÓN

La obra que el lector tiene en sus manos representa una contribución fundamental en el desarrollo que la teoría sociológica contemporánea ha experimentado durante los últimos años. A esta renovación de los paradigmas constitutivos de la sociología, Jeffrey C. Alexander ha realizado importantes contribuciones, reafirmando su presencia indiscutible en el campo de las ciencias sociales de nuestro tiempo. Considerado ya como un autor clásico y como uno de los padres del neofuncionalismo en sociología, el autor de esta obra nos propone un nuevo acercamiento a uno de los debates centrales en torno a la sociología cultural. Una sociología que ubica el significado culturalmente mediado en el centro de los estudios sociales. Poseedor de una formación típica del intelectual cosmopolita, Alexander promueve el diálogo entre el pensamiento social europeo y la tradición sociológica anglosajona en relación con el viraje paulatino que la disciplina ha conocido hacia el campo de la cultura. Esta sociología cultural se articula sobre las estructuras subjetivas de la vida cotidiana. En este sentido, Alexander considera necesario evitar el error muy difundido en la ciencia social racional, según el cual es posible intentar explicar las instancias de subjetividad a través de una «causalidad objetiva» que estaría reflejando las «estructuras reales» de los hechos so-

ciales. Analizando la irrupción de la cultura en la escena central de la investigación y el debate sociológico durante el último tramo del siglo XX, Jeffrey C. Alexander reflexiona sobre la definición de un «programa fuerte» para la teoría sociológica a partir de un nuevo acercamiento a la temática de la cultura y su relación con la vida social. Siguiendo una larga tradición teórica en sociología que parte desde Émile Durkheim hasta Max Weber y desde Talcott Parsons hasta Jürgen Habermas, incorporando desde luego una amplísima gama de intelectuales y estudiosos de la vida social, Alexander analiza desde una perspectiva innovadora tanto los nexos entre cultura, significado y subjetividad, como los vínculos entre valores, códigos y discursos narrativos. La perspectiva de Alexander propone la idea de que la dimensión mística y subjetiva amplía los espacios del pensamiento crítico, de la responsabilidad y de la solidaridad. Hablar de *sociología cultural*, sostiene Alexander, quiere decir hacer referencia al programa fuerte de la sociología en un momento como el actual caracterizado por el cambio de época. El modo como la cultura interviene en los hechos sociales constituye el fundamento no de una hipotética *sociología de la cultura* sino de una real y vigorosa *sociología cultural*. Representante de un tipo de intelectual innovador en estos momentos de declive del pensamiento, Jeffrey C. Alexander formula preguntas incisivas y plantea respuestas convincentes respecto al papel de la cultura y de las mediaciones simbólicas en la construcción de sentido en la sociología.

El conjunto de ensayos aquí reunidos tiene un hilo conductor representado por el análisis cultural de los fenómenos sociales o, dicho de otro modo, por la relación entre cultura, acción y sistema social. Este enfoque constituye el núcleo de la sociología cultural, es decir, de aquella perspectiva analítica en donde la cultura proyecta el ámbito privilegiado de las dimensiones simbólicas y constituye un criterio de investigación que considera a esas mediaciones de la cultura como el fundamento necesario para el estudio de los hechos sociales. En esta obra Alexander analiza distintos problemas bajo la perspectiva de la sociología cultural: desde el riesgo producido por las sociedades altamente tecnificadas y la proyección de la computadora como la imagen cultural de una época, hasta el problema de la clasificación simbólica del discurso polarizante de la sociedad civil

entre el ciudadano y el enemigo lo que permite caracterizar los «símbolos civiles del mal»; desde el estudio del caso Watergate como un punto de partida de su concepto de sociedad civil, hasta la preparación cultural de la Guerra del Golfo Pérsico y las diversas teorías que han intentado explicar el «nuevo mundo en nuestros tiempos». Estos problemas son tematizados a partir de una mediación interpretativa en donde la cultura es el horizonte que dota de sentido a los actos sociales. Alexander reflexiona en torno al «programa débil» de la sociología, que parte con la neogramsciana Escuela de Birminghan y prosigue con el último Michael Foucault, quien a través de la «voluntad de poder» reduce el sentimiento subjetivo a la categoría de una variable superflua. Un ensayo central que finaliza el repaso sobre sociología es el que se ocupa de la obra de Pierre Bourdieu cuya visión estratégica de la acción desplaza la experiencia de las emociones y traslada la atención teórica desde el poder de los símbolos colectivos a sus determinaciones objetivas. Alexander plantea una contundente crítica a esta tradición de pensamiento en la medida en que esquiva las mediaciones simbólicas de la vida social así como la necesaria autonomía de la cultura que resulta fundamental para comprender el carácter complejo de la acción social. Alexander identifica el impacto de la cultura sobre el discurso social articulando un programa fuerte para la sociología. La construcción de significado es estudiada a través del vínculo «texto-contexto» para lo cual propone una lectura innovadora acerca del rol de los intelectuales en la construcción de los códigos narrativos y de las estructuras simbólicas.

Alexander posee una sólida formación en los pensadores clásicos de la sociología como se refleja en su obra de cuatro volúmenes *Theoretical Logic in Sociology* (Berkeley, University of California Press, 1982 y 1983) que constituye, sin duda alguna, un ejercicio monumental de síntesis de la tradición teórica de la sociología desde su nacimiento, en el siglo XIX con el positivismo de Augusto Comte, hasta su reconstrucción moderna. Con esta formación clásica a cuestas y quizás inspirado por el aforismo planteado por Isaac Newton según el cual «si he visto más lejano es porque me encontraba sobre los hombros de los gigantes», Jeffrey C. Alexander formula en *Sociología cultural* una concepción que recuerda creativamente a Talcott Parsons y que aborda el ámbito prescriptivo y simbólico de las instituciones y de la

vida social. Partiendo de la premisa de que la sociología se ha orientado fundamentalmente hacia el estudio del conflicto y de la sociedad polarizada, Alexander plantea la urgente necesidad de virar el «timón teórico» de la disciplina hacia el estudio de la solidaridad, o mejor dicho, hacia la esfera que representa a la sociedad dentro de lo social. La sociología cultural concibe a la sociedad civil como un espacio en el que se encuentran tensionalmente entrelazados el universalismo abstracto y las versiones particularistas de la comunidad. Es al interior de la sociedad civil que los sujetos emplean estratégicamente diversos significados para lograr sus objetivos en relación con otros actores, estableciendo una intersubjetividad emocional, moral y simbólica. La sociedad civil representa una sociedad definida en términos morales, y que cuenta con su propia estructura específica de élites que ejercitan poder e identidad por medio de organizaciones voluntarias y de movimientos sociales. La sociedad civil, sostiene Alexander, cuenta con una dimensión subjetiva representada por el ámbito de la conciencia estructurada y socialmente establecida con sus particulares códigos simbólicos distintivos y con la necesaria constitución de sentido crítico de la sociedad. El análisis de la dimensión simbólica se presenta como el espacio de mediación en que se funda la solidaridad civil. Alexander realiza un ejercicio orientado a «desmitificar» a las ciencias sociales que han permanecido ancladas durante un largo periodo en las ideologías o en las interpretaciones teóricas parciales, formulando señales de alarma respecto a lo que denomina el riesgo del «encantamiento» de la vida cotidiana. La sociedad civil es definida como la esfera de la construcción, la destrucción y la de-construcción de la *solidaridad civil*. Inspirado por la fuerza normativa de la teoría democrática, la contribución de Jeffrey C. Alexander es presentada a través del análisis de la sociedad civil, en la que la dimensión subjetiva hace posible identificar una «construcción cultural» que permite inteligir la confrontación entre las diversas concepciones acerca «del bien y del mal» representadas por quienes se ubican dentro y fuera de la sociedad civil. Las sociedades pluralistas contemporáneas se caracterizan por la noción de *conflicto* que permite identificar los ámbitos de exclusión, de inclusión y de reconocimiento. Por lo tanto, la sociedad civil aparece no sólo como la esfera de la solidaridad, sino también del conflicto.

Partiendo del escaso conocimiento de que disponen las ciencias sociales acerca del rol que la cultura y las mediaciones simbólicas tienen en la estructuración de los discursos populares, el autor desplaza el análisis hacia el impacto que los factores interpretativos y culturales tienen sobre la acción científica natural y sobre las ideas. Alexander analiza en esta obra el papel de la cultura y la mitología en las percepciones mediadoras y las evaluaciones morales de la tecnología y de sus impactos. A partir de la consideración de que la sociedad industrial capitalista desarrolló un estatus mítico sobre las categorías dicotómicas de lo sagrado (en cuanto representación social del bien) y lo profano (en cuanto imagen del mal de la que los humanos intentan desembarazarse), Alexander analiza la «sociedad del riesgo» como un hecho social y como una representación persuasiva de la vida contemporánea, reconociendo que la preocupación por lo sagrado y lo profano continúa organizando la vida cultural de nuestras sociedades. Formulando una crítica a la vertiente de la teoría sociológica que sostiene una concepción que coloca a la tecnología en el centro del discurso racional, nuestro autor propone identificar el papel de la cultura en la mediación del impacto de la tecnología. De esta forma, rechaza la existencia de un discurso verdaderamente racional sobre los riesgos que implica la ciencia y la tecnología para la vida social. Para Alexander los individuos actúan con referencia a estructuras culturales que definen los usos apropiados o inapropiados, legítimos e ilegítimos, de la tecnología y de la ciencia, frente a los cuales la acción simbólica permite definir las posibilidades para transformar los usos dominantes de la tecnología. La sociología cultural se presenta como un campo independiente y como una área de conocimiento dinámico, en donde los códigos, las narrativas y los símbolos subyacen y cohesionan a la sociedad, permitiendo que los actores sociales impregnen su mundo de sentimientos y significación.

La sociedad capitalista avanzada ha generado formas de vida social altamente organizadas en torno a redes de valores. Son estas complejas redes en donde se desarrollan los discursos racionales acerca del impacto de la técnica sobre la vida y el medio ambiente. Estudiando el discurso sobre el riesgo de una sociedad tecnológica y de sus esferas de producción industrial y de experiencia científica, Alexander busca dar explicación al

discurso simbólico producido por el miedo y el riesgo típicos de las sociedades modernas a través de los lenguajes sociales que expresan los procesos destructivos del planeta. Lo sagrado y lo profano en cuanto representaciones sociales del bien y del mal han sustituido la imaginación religiosa en torno a la muerte prematura, típica de las sociedades pre-industriales, para sustituirla por nuevas experiencias humanas de angustia y miedo que se asocian con la emergencia de las sociedades científicas y tecnológicas. De esta manera, la referencia cultural constituye una dimensión simbólicamente construida de la estructura social por lo que cualquier teoría sociológica que olvide esta dimensión cultural está condenada al fracaso. Alexander postula en esta obra una teoría «tardo-durkheimiana» que reconoce el papel de los factores culturales en la percepción social del riesgo de manera tal que la cultura representa un presupuesto meta-teórico relativo a la naturaleza de la acción y del orden. Este enfoque exalta un modelo cultural ya delineado por Émile Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* en el cual postula los fundamentos para una teoría social del riesgo centrada en los temas míticos y simbólicos, así como en la autonomía de la cultura. De esta forma, Alexander invita a analizar desde una perspectiva teóricamente orientada hacia una ciencia social cultural que argumenta la necesidad de incluir a los sentimientos solidarios, los procesos rituales y la comunicación de la vida social, para proyectar una esfera civil donde el sentimiento público y la significación privada son los contextos culturales que se insertan como rasgos específicos e irrenunciables de la vida social y política contemporánea.

ISIDRO H. CISNEROS
GERMÁN PÉREZ FERNÁNDEZ DEL CASTILLO

*Julio 1999*

# CIENCIA SOCIAL Y SALVACIÓN: SOCIEDAD DEL RIESGO COMO DISCURSO MÍTICO[1]

(en colab. con Philip Smith)

¿Puede existir un verdadero discurso racional sobre la tecnología científica y el riesgo? La investigación de la sociología de la ciencia no parece apuntar hacia una respuesta favorable. El trabajo etnográfico nos dice que los estudios científicos son indicativos y dirigidos por prácticas rutinarias basadas en la experiencia (Latour y Woolgar 1979, Garfinkel *et al.* 1981). Los estudios de los escritos científicos apuntan a la presencia de la retórica y la imaginería en el quehacer de la investigación científica (Gusfield 1976). El programa fuerte de la historia de la ciencia sugiere que el conocimiento científico es un artefacto tribal que puede estudiarse a través del mismo prisma relativista que el del oráculo Azande (Bloor 1976). Tales discusiones sobre la circularidad y auto-referencialidad en la ciencia han reemplazado a la imagen de la máquina racional posibilitadora de verdades. Aquello que es verdad para el trabajo científico, además, es también verdad para la organización científica. El reciente trabajo de Knorr-Cetina (1994), por ejemplo, alude a esas «ficciones operativas» que suministran fundamentos nor-

1. Este trabajo se presentó a la miniconferencia de la sección de Ciencia, Conocimiento y Tecnología, «¿Puede la teoría social explicar las sociedades científicas y tecnológicas?», Ninetieth Annual Meeting of the American Sociological Association, Washington D.C., agosto 1995.

mativos a la colaboración científica y a la actividad investigadora dentro de los emplazamientos institucionales particulares.

Parecería, entonces, que las ciencias sociales participan de un acuerdo idóneo respecto al impacto de los factores subjetivos y culturales sobre la acción científica natural y las ideas. En términos comparativos, sabemos relativamente poco sobre el papel que la cultura y la agencia desempeñan en los discursos científicos y populares socialmente estructurados sobre ciencia y tecnología. Explorar este área olvidada es vital ya que a través de ella los seres humanos que actúan con arreglo a las estructuras culturales son quienes definen las tecnologías apropiadas e inapropiadas, los usos legítimos e ilegítimos de la ciencia y los riesgos implicados en la experimentación y aplicación de la tecnología a la sociedad. La acción simbólica determina, por tanto, las posibilidades de los desafiantes usos dominantes de la tecnología en sus sucesivos avances.

En este escrito me gustaría poner de relieve la necesidad de una mayor presencia de lo cultural en los discursos sobre la tecnología y sus implicaciones, y ello, primeramente, a través de una evaluación de las teorías existentes sobre riesgos medioambientales y sociales. Una crítica a *La sociedad del riesgo* (Beck 1992*a*) de Ulrich Beck arroja el mayor contraste para nuestra investigación. Nuestra tesis descansa sobre una línea de argumentación secundaria que manifiesta su reconocimiento a la tesis igualmente influyente de Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1982) recogida en *Risk and Culture*. Ponemos de relieve que, al no conceder ninguno de los trabajos autonomía real a la cultura, ambos afrontan problemas de difícil solución. En el caso de Beck el problema fundamental es el del alcance de la conciencia de riesgo, en Douglas y Wildavsky el de su distribución social. Los intentos por encontrar una salida a este problema conducen a ambas teorías de la sociedad del riesgo hacia la auto-contradicción y la teorización *ad hoc*. En contraposición a sendas tesis, esbozamos los contornos de una postura postdurkheimiana aprovechando una investigación empírica temprana relativa al discurso sobre el computador entre 1945 y 1975 (Alexander 1993) y un estudio de los temas durkheimianos en los discursos sobre las contingencias naturales, riesgos ambientales y sus consecuencias sociales (West y Smith 1996*a*, 1996*b*). Añadimos que un modelo que reconoce la autonomía de la cultura

y el papel de lo mitológico, lo sagrado y lo profano en los discursos tecnológicos aporta una comprensión más satisfactoria de las dinámicas sociales, de la conciencia de riesgo y, de hecho, del propio texto de Beck *La sociedad del riesgo*.

## 1. Reducción permanente: la tecnología en la teoría social

A pesar de reconocer que la modernidad podría haber admitido la existencia de algunos sistemas de creencias residuales para preservarse, los estudiosos de la sociedad contemporánea sostienen que la tecnología, por su propia naturaleza, es una fuerza racionalizadora, instrumental y corrosiva.[2] En un par de ensayos escritos hace treinta años, Jürgen Habermas articuló esta posición estándar con una fuerza particular. Al tratar la tecnología como «el control científicamente racionalizado de procesos objetivados», Habermas (1968*a* p. 57) la opone frontalmente a fenómenos ligados a «la cuestión práctica de cómo pueden y quieren vivir los hombres». De hecho, con la paulatina centralización de la tecnología, la organización significativa del mundo ha sido sustituida por la organización objetivo-ra-

2. «Cuando hablamos de imaginación cultural, hacemos problema de los procesos clave de la modernidad y de las instituciones modernas. Las perspectivas teoréticas más destacadas han ligado estos procesos, no a una adquisición de significado, sino a una *pérdida del mismo*, les han observado como grandes tendencias de transformación hacia una mayor mercantilización, racionalización, tecnificación. [Pero] el hecho de que ciertas regiones del mundo hayan experimentado una pérdida del fervor religioso no significa que en esos lugares no se den otras mitologías sustitutivas de la religión. La tesis del desencadenamiento del mundo fracasa. Se basa en la ecuación del contenido de los sistemas particulares de creencias o modos de operación —que han cambiado— con "substancia", "significado", "mundo-de-la-vida", etc. en general. Si la proposición de "pérdida de significado" en la vida moderna y postmoderna es apartada de esta ecuación, ello equivale a una afirmación históricamente plausible pero trivial sobre la naturaleza cambiante de las estructuras de significado» (Knorr-Cetina 1994, pp. 6-7, se han añadido las cursivas).

Como un antídoto a este fracaso, Knorr-Cetina insta a los científicos sociales a estudiar el papel que «los modos de ficción» desempeñan en la vida institucional contemporánea describiéndoles como «mecanismos de encantamiento del mundo» (*ibíd.*, p. 5). Mientras su argumento apunta directamente a la propuesta establecida por nosotros aquí, queda muy restringido por su insistencia en que el micro-análisis de las prácticas locales es únicamente la entrada plausible para el estudio del cómo y del dónde se despliegan semejantes ficciones de encantamiento. De esta forma, se aleja a sí mismo de las tradiciones de pensamiento que se centran en la forma en que operan los códigos y las narrativas bajo un modo macro-sociológico.

cional. «Al constatar que la tecnología y la ciencia impregnan las instituciones sociales y, por lo mismo, las transforman», Habermas (1968*a*, p. 81) subraya que «las viejas legitimaciones se destruyen». Estas primeras formas de legitimación hacían pie en la tradición, «las viejas imágenes del mundo míticas, religiosas y metafísicas que proponían como cuestiones esenciales de la existencia colectiva de los hombres la justicia y la libertad, la violencia y la opresión, la felicidad y la satisfacción, [...] el amor y el odio, la salvación y la condenación» (*ibíd.*, p. 96). Tras la consolidación de la tecnología tales cuestiones no parecen encontrar respuesta: «La auto-comprensión culturalmente definida de un mundo-de-la-vida es sustituida por la auto-reificación de los hombres bajo categorías de la acción objetivo-racional y comportamiento adaptativo» (*ibíd.*, pp. 105-106). Esto ha sido producto de una «extensión horizontal de los subsistemas de la acción objetivo-racional» de modo que «las estructuras tradicionales se subordinan paulatinamente a las condiciones de la racionalidad instrumental o estratégica» (*ibíd.*, p. 98). En esta situación es totalmente natural que la ideología de la tecnología haya reemplazado a las legitimaciones tradicionales precedentes. Por la pujanza de su racionalidad, esta nueva ideología (*ibíd.*, p. 111) no revela «la fuerza opaca de un engaño» ni la de una «fantasía deseosa de realizarse»; tampoco «se basa, por lo mismo, en la causalidad de símbolos disociados y motivos inconscientes». La ideología tecnológica ha abandonado todo intento de «expresar una proyección de la "buena vida"».

En el desarrollo de esta posición Habermas ha recibido el influjo de Marx y Weber a cuyas obras ha dedicado buena parte de su vida intelectual. Aunque su crítica se dirigía, primeramente, al funcionamiento del capitalismo, los propios escritos de Marx trataban sobre los efectos perversos y alienantes de la nueva tecnología industrial. En la visión de Marx la mecanización de la producción dentro de la fábrica desligaba el significado del proceso de la producción y convertía al trabajador en un mero «apéndice de la máquina». Para Marx la tecnología podría entenderse en términos objetivos como «las fuerzas materiales de la producción» que podrían ser radicalmente separadas de la conciencia humana. Esta línea de crítica se prolongó, con aspectos diferenciales, en la tradición de la teoría crítica de la que Habermas es heredero. Por ejemplo, en *La dialéctica de la*

*Ilustración* y en su crítica de la «industria cultural», los maestros de Habermas, Horkheimer y Adorno, atacaron a la ciencia y a los sistemas tecno-culturales en cuanto instancias que socavan los auténticos sistemas de significado, apuntando a los efectos inmediatos de los artefactos tecnológicos «post-auráticos» generados por los sistemas de producción de masas.

Más tarde insistiremos en este trabajo en que, de cara a entender los discursos y empleos de los modernos sistemas tecnológicos, se debe comenzar recordando el irónico descubrimiento efectuado por Weber que recuerda que aquellos que crearon la sociedad moderna industrial no perseguían sino su propia salvación. En el curso de su sociología comparada de la religión, Weber puso de manifiesto que la preocupación por la salvación era un problema enormemente significativo para la organización cultural y social de las sociedades tradicionales. Las grandes religiones facilitaban a los seres humanos una vía de escape ante el trabajo fatigoso y el sufrimiento y una manera de hacerse cargo de las constricciones terrenales, sólo si ellos concebían el mundo de cierta forma y se afanaban por actuar en determinada dirección. A pesar de todo, Weber sostenía que esas urgencias supramundanas pervivían en el seno de la era capitalista temprana, insistía en que tales orientaciones podrían penetrar en y organizar la experiencia mundana sólo en la misma medida en que la comprensión científica no hubiera socavado la validez de un fin ordenado por la divinidad. Después del proceso de maduración y asentamiento del capitalismo industrial, Weber insistía (inoportunamente, pensamos) en que prevalecería la racionalidad instrumental en detrimento de la racionalidad con arreglo a valores. Esta aseveración historicista apunta, partiendo de la propuesta completa de Weber, a la razón de la sociedad moderna, aludiendo, precisamente, al tipo de comprensión anti-normativa de la tecnología y de la ideología que hemos descrito en el trabajo de Habermas.

Pero el influjo ejercido por Weber sobre las reflexiones que apuntan conjuntamente a la tecnología y a la sociedad no se detiene en los umbrales de la teoría crítica. Difundidos en el Atlántico por Parsons y otros, los escritos de Weber produjeron un impacto decisivo y extraordinariamente similar sobre el pensamiento funcionalista, que también entendió los efectos de la tecnología en términos materiales y racionales. La obra relativa

a la ciencia de Robert Merton (1970) defendía que, si bien el puritanismo inspiró las primeras invenciones científicas, su despliegue dependió, en gran medida, de su capacidad objetiva para resolver problemas técnicos y económicos, más que de las necesidades simbólicas. En su libro sobre la revolución industrial, Neil Smelser (1959) prosigue la misma línea de pensamiento. Aquí son los valores metodistas los que apuntalan la innovación, pero sólo como valores generalizados. La innovación concreta queda determinada por la demanda económica y los efectos de la tecnología por sus capacidades materiales. La teoría crítica americana no es muy diferente. Los estudios del trabajo de Robert Blauner (1964) ponían la atención, primeramente, en los modos en que la organización de la producción (trabajo especializado, producción de masas, automatización extrema) engendraba alienación. Sin embargo, en el modelo de Blauner es la tecnología la que, precisamente, desencadena las transformaciones entre los regímenes de producción y, por ello, las experiencias subjetivas de alienación. De igual modo, la teoría de la nueva clase de Alvin Gouldner (1979) encuentra su suelo fértil en la cosmovisión racionalista y tecnológica de la nueva clase (científicos, ingenieros, planificadores, etc.) en lo que respecta a la naturaleza técnica de su trabajo. Este, en lo sucesivo, depende de los sistemas de educación superior que tienen lugar en los últimos análisis gracias a la existencia de la producción tecnológicamente avanzada. Los análisis de Daniel Bell (1973) sobre «las contradicciones culturales del capitalismo» también dirigen su interés hacia los vínculos entre una cultura de la racionalidad y las necesidades de formas de producción tecnológicamente orientadas en la época de la ciencia.

La lista podría continuar, pero pensamos que nuestro punto de vista ha quedado claro. En la teoría sociológica la tecnología se ha concebido mayoritariamente como elemento generador de un discurso racional que, en mayor o menor medida, responde a la materialidad objetiva de la tecnología y sus efectos. Estos distintos supuestos sobre las propiedades desgarradoras y desmistificadoras de la tecnología son falsos. Sostenemos que un fracaso en el reconocimiento del papel de la cultura en la mediación del impacto de la tecnología y sus efectos puede acarrear resultados desfavorables para la teorización. En la próxima sección de este trabajo pondremos de relieve esta exigen-

cia de examinar la versión actual más potente de la posición clásica sobre tecnología y sociedad, *La sociedad del riesgo* de Ulrich Beck. Comenzamos por mostrar que la posición objetivista de Beck conduce a problemas contrarios a la explicación de la emergencia de la conciencia contemporánea de riesgo.

## 2. **Beck I: la cuestión científico-racional de la sociedad del riesgo: fuerza material y percepción objetiva**

En su *Sociedad del riesgo*, Ulrich Beck (1992*a* [1986]) parece presentar un juicioso y mesurado argumento sobre los efectos más generales de tipo extraeconómico provocados por el reciente cambio tecnológico. El conocimiento moderno y, más exactamente, la producción industrial vinculado a aquél, han aumentado nuestros esfuerzos de predicción y control. Los riesgos asociados con efectos perversos como los deshechos tóxicos, materiales radiactivos, la lluvia ácida y el agotamiento del ozono son ahora riesgos menos reversibles que los provocados en la fase inicial del capitalismo. En efecto, hasta un grado desconocido en la producción industrial tradicional, la vida social en la sociedad capitalista avanzada ha incrementado enormemente su organización en torno al objetivo de controlar la distribución y las consecuencias de esos elementos contaminantes y sus riesgos correspondientes, y no tanto en torno a la producción y consumo de los bienes mismos. Ya que la producción industrial contemporánea se ve forzada a revisar continuamente sus propios fundamentos, ya no naturales, sino «racionalmente construidos», vivimos en una nueva etapa de la modernización *reflexiva* que exige el permanente ejercicio del discurso racional y control humanitario. En los tiempos actuales, sin embargo, la propiedad privada y el beneficio continúan controlando la toma de decisiones económicas en la sociedad industrial. Por esta razón, la «sociedad del riesgo» cuestiona en la actualidad, en lo que es su etapa de surgimiento, la autoridad de la racionalidad científica y la fe en el progreso humano que depende del ejercicio de aquella racionalidad. Mientras los sistemas expertos proliferan en un esfuerzo encaminado a la evaluación de los riesgos medioambientales, la ausencia de datos científicos hace imposible predicciones serias e, incluso, si tales

datos estuvieran disponibles, la falta de una democracia político-económica hace que los niveles «aceptables» de riesgo sean imposible de decidir. En respuesta a estas carencias, la actividad política está comenzando a extender su ámbito de acción más allá de clases, partidos políticos y líderes carismáticos, abarcando problemas de dimensión global que afectan a niveles de la sociedad y exigiendo la expansión del control democrático más allá del quehacer político perteneciente a las esferas de la producción industrial y de la experiencia científica.

En el despliegue de su argumento, Beck, por tanto, presenta los desmanes de la sociedad del riesgo entendidos como un hecho social objetivo, que resultan de los desarrollos intrasistémicos, no intencionales y tendenciales en la infraestructura económica de las sociedades capitalistas. Son producto «del propio desarrollo tecno-económico» (1992*a*, p. 19), que funciona al margen de la mediación de los extensos marcos culturales. Las cuestiones de cuándo y cómo se detecta un «riesgo» y de cómo se sitúan esos riesgos en la agenda social, no se han planteado. Simplemente es la absoluta patentización objetiva la que crea esta percepción. Beck realiza afirmaciones como la siguiente.

> En la República Federal de Alemania, el consumo de abonos artificiales aumentó de 143 a 378 kilogramos por hectárea durante el período de 1951 a 1953, y el empleo de productos químicos para la agricultura pasó de 25.000 a 35.000 toneladas. [De hecho] un incremento desproporcionadamente pequeño de la cosecha relacionada con el uso de abonos y productos químicos contrasta con un incremento desproporcionadamente importante en la destrucción natural que es visible y dolorosa para los propios campesinos [*ibíd.*, p. 37].[3]

Pero ¿por qué los campesinos deberían percibir la «destrucción natural»? ¿por qué es destructiva para la naturaleza y, por ello, innatural? La pura y simple visibilidad y las inducciones lógicas producidas por semejante percepción son críticas con esta línea argumentativa de Beck. Este, llegado a este punto, afirma que «el daño y la destrucción de la naturaleza no tienen lugar fuera de nuestra experiencia personal en la esfera de las

3. A no ser que se advirtiera de otra forma, todas las páginas referidas al trabajo de Beck remiten a Beck 1992*a*.

cadenas de efectos químicos, físicos y biológicos; en lugar de ello, atacan con toda claridad nuestros ojos, oídos y narices» (*ibíd.*, p. 55). Con todo, si los sentidos del agricultor registran semejante destrucción, ¿por qué la experimentan como «perniciosa»? El mismo tipo de propuesta se revela en la siguiente afirmación.

> A la pobreza del Tercer Mundo se añade el miedo a los poderes destructivos de la industria desarrollada del riesgo [...] Las imágenes y los informes de Bhopal y América Latina hablan por sí mismos [*ibíd.*, p. 43].

¿De qué lenguaje se trata? ¿quién «añade» el miedo? ¿por qué se preocupa la población? Esos asuntos de difícil interpretación y significado son soslayados por la cubierta labrada por la falacia objetivista.

## 3. Beck II: intervalo y categorías residuales

Mientras se constata el intento de Beck de proceder bajo un diseño de todo punto objetivista, parece claro que existen dificultades empíricas persistentes que le fuerzan a confrontar la cuestión de la percepción de un modo menos simplista y, en todo caso, nada simplificador. El núcleo de la cuestión sería «¿por qué ahora y no antes?». Después de todo, los riesgos objetivos de la producción tecno-industrial no entraron en escena con la emergencia de la política verde. Durante la primera parte de este siglo, por ejemplo, las atmósferas cargadas de una espesa niebla con humo eran comunes en las ciudades carboníferas. Lo que los londinenses llamaban condiciones de «sopa de guisantes» eran responsables de miles de sistemas respiratorios dañados de muerte. Beck es implícitamente consciente de este intervalo entre riesgos objetivos y la percepción de riesgo. Uno puede encontrar en su discusión tres explicaciones empíricas diferentes para dar cuenta de este intervalo. En cada caso, sin embargo, ambas, las causas postuladas y las soluciones ofrecidas, retornan al tipo de simplificación y comprensión reduccionista de la percepción que hemos descrito arriba.

1. «La distribución de la riqueza socialmente producida y conectada a conflictos ocupa el primer plano en tan alta medida como las necesidades materiales, "la dictadura de la escasez", gobierna el pensamiento y la acción de la población» (*ibíd.*, p. 20). En la primera fase de la sociedad industrial, la pobreza era de tales dimensiones que la población se preocupaba más de la creación de riqueza que de las consecuencias ecológicas de sus procesos productivos. Sólo después de haber accedido a niveles mínimos de riqueza ha sido posible centrar la atención en los riesgos.

Esta explicación del intervalo descansa sobre el supuesto incuestionado de que el confort material procede «natural» y «automáticamente» de la salud biológica y del confort medioambiental. ¿La preferencia humana objetiva es una estructura ajena a la mediación de percepciones culturales comprehensivas? ¿Y qué grado de confort es suficiente? Esta explicación asume, sin embargo, que una vez que se ha alcanzado la riqueza, la percepción del riesgo opera de forma inmediata en la sociedad.

2. «Las contingencias en aquellos momentos se dejaban notar en la nariz y en los ojos y, además, eran perceptibles a los sentidos, mientras los riesgos actuales de la civilización escapan a la percepción y se localizan en la esfera de las fórmulas físicas y químicas (por ejemplo, toxinas en sustancias alimenticias o la amenaza nuclear)» (*ibíd.*, p. 21). Aquí Beck se enfrenta al intervalo de forma diferente, pretendiendo explicar por qué, todavía ahora, la considerable envergadura de los riesgos que ha postulado, a menudo no se manifiesta tan intensamente como piensa que debería hacerlo en las percepciones de las sociedades contemporáneas.

Un problema evidente ligado a esta explicación es que ello contradice completamente la racionalidad objetivista existente tras la tesis central de la conciencia de riesgo que hemos discutido bajo el epígrafe Beck I. Esta nueva tesis apunta a que en el primer período los riesgos eran, de hecho, más materiales y a la vista, y eran constatados perceptivamente precisamente por esa razón. Más aún, desde un punto de vista teórico, esta segunda explicación da lugar a un tipo diferente de problema. En respuesta al problema de la invisibilidad, Beck aboga por una «apertura de la política» (*ibíd.*, pp. 183-236), por un movimien-

to político popular que forzaría a los mass-media a prestar más atención a los riesgos medioambientales. Sin embargo, este argumento sitúa la reflexión relativa a la percepción del riesgo en un contexto empírico distinto. El resultado del creciente interés mediático, como Beck observa, sería el incremento de la información objetiva, y él parece seguro de que esta información sería automáticamente registrada en la conciencia contemporánea. Esta confianza está expuesta, con toda claridad, en un artículo que Beck publicó con motivo de la aparición en inglés de *La sociedad del riesgo*: «Las imágenes informativas de los árboles escuálidos o de las focas agonizantes han abierto los ojos de la población - esos son los ojos culturales a través de los cuales los «ciudadanos ciegos» pueden, tal vez, reganar la autonomía de su propio juicio» (1992*b*, pp. 119-120). La razón por la que Beck emplea el adjetivo «cultural» para describir tales percepciones es difícil de explicar. No son más que inducciones racionales derivadas de la información disponible, todo lo cual refuerza su teoría objetivista y reflexiva de la percepción y su renuencia a explorar las dimensiones no-racionales de significado y motivación.

3. «Los riesgos [...] inducen sistemática y frecuentemente a un daño irreversible, normalmente permanecen invisibles, se basan en interpretaciones causales y, por ello, inicialmente, en términos de [...] conocimiento sobre los mismos» (1992*a*, pp. 22-23) [...] «Como las declaraciones de contingencia nunca son reducibles a meras declaraciones de hecho, debe añadirse una interpretación causal» (*ibíd.*, p. 27). «Las presunciones de causalidad escapan a nuestra percepción (y) en este sentido los riesgos son invisibles. La causalidad implicada siempre permanece, más o menos, incierta y provisional» (*ibíd.*, p. 28)

Esta tercera explicación para el intervalo entre el riesgo contemporáneo y su percepción podría parecer que introduce una falta en la teoría de la racionalidad de Beck. No sólo hay, según cabe suponer, menos riesgos cualitativos visibles producidos por la sociedad industrial contemporánea; no sólo hay información insuficiente en este momento para realizar inducciones naturales y coherentes sobre el riesgo en ciernes; sin embargo, Beck sugiere ahora que, aunque esta información fuese accesible, las inducciones racionales no serían posible a menos que,

primeramente, fuera confeccionada una teoría interpretativa y omniabarcante. Tal y como se plantea, este argumento es ciertamente correcto. El conocimiento de los hechos no produce automáticamente su explicación: ellos no hacen la teoría. Aparece un problema de mayor enjundia, sin embargo, en la solución propuesta por Beck. Este sostiene que la interpretación causal que falta de los hechos objetivos, visibles e invisibles, únicamente puede ser suministrada por el conocimiento científico mismo. Beck añade una sorprendente afirmación al párrafo que hemos citado arriba: «La causalidad implicada siempre permanece más o menos incierta y provisional. Por ello intervenimos con una *conciencia* teorética y, *por lo mismo, cientificista*, incluso en la conciencia ordinaria de los riesgos» (*ibíd.*, p. 28, se han añadido las cursivas). No son expectativas, temores o esperanzas culturales de naturaleza cambiante las que intervienen entre los riesgos contemporáneos y su percepción, sino una forma de conocimiento científico-racional más precisa, más exigente, menos «tradicionalizada» (*ibíd.*, p. 153), y menos constreñida económicamente. Los juicios científicos deformados permiten que los riesgos permanezcan invisibles: la ciencia libre y verdadera convierte a los riesgos en algo visible para todos. «El criticismo y la inquietud pública —insiste Beck (*ibíd.*, p. 30)– deriva esencialmente de la dialéctica especialista y contraespecialista». Concluye que «sin argumentos científicos y crítica científica de los argumentos científicos (esto es, críticas de la sociedad industrial del riesgo) permanecen en estado latente; de hecho, no pueden percibir el principal objeto "invisible" de sus críticas y sus temores». Una vez más, los esfuerzos de Beck para explicar el intervalo ha vuelto a la objetividad del riesgo y a la racionalidad de su percepción.

Beck quiere retratar la sociedad del riesgo como un hecho objetivo en un doble sentido, por un lado ontológico, en cuanto que existe como tal, de un modo inhóspito, evidente y material, por otro, epistemológico, en cuanto que esos hechos objetivos se perciben de forma directa y precisa en la mente de los propios ciudadanos. Mientras su reconocimiento empírico del intervalo en la conciencia popular sobre el riesgo le fuerza a confrontarse con las dificultades derivadas de su posición, se ve imposibilitado para desarrollar una explicación alternativa sa-

tisfactoria, introduciendo, en su lugar, una serie de categorías residuales *ad hoc* que completan la falta empírica bajo formas teoréticamente contradictorias. De cara a conducir el problema del intervalo de un modo más coherente teóricamente, Beck tendría que haber incluido la variable cultural de manera más explícita en su esquema explicativo. Ontológicamente, tendría que reconocer que la copiosa producción de la sociedad del riesgo se apoya en un compromiso masivo, si bien tácitamente cultural, para resolver los problemas del mundo a través de la introducción de la tecnología racionalizada dispuesta sobre el saber de la ciencia. Epistemológicamente, debería haber reconocido que la percepción de esta sociedad tecnológica atravesada por múltiples riesgos implica un viraje fundamental en los referentes sociales de este esquema cultural omniabarcante.

## 4. **Douglas y Wildavsky. Un intento fallido de análisis cultural**

La posición de Mary Douglas y Aaron Wildavsky (1982) representa la única explicación sistemática alternativa a la postura de Beck, que no es otra que la de la emergencia de la conciencia de riesgos medioambientales. ¿Aciertan ellos en mayor medida? La falta de reconocimiento del papel de los factores culturales en la percepción del riesgo convierte a Beck en un prisionero del objetivismo. Douglas y Wildavsky cometen un error diferente, en este caso, reconocen el papel de la cultura pero de forma reduccionista, no pudiendo explicar satisfactoriamente la autonomía de los mitos culturales y su distribución a través de la estructura social. Por este motivo planteamos una crítica del *Cultural Bias* como un acicate importante para llegar a una exposición de una teoría postdurkheimiana propiamente cultural del discurso del riesgo medioambiental, tal como la que bosquejamos posteriormente en este trabajo.

Douglas y Wildavsky defienden que los discursos medioambientales se articulan en torno a los temas de la pureza y la polución y que esas formas reflejas del «cultural bias» se han asociado a la organización sectaria localizada en los límites de la sociedad. Uno de los méritos de esta perspectiva es que desplaza el foco de análisis, de manera más rotunda, en dirección a

las dinámicas morales de la *percepción* del riesgo (1982, pp. 7 ss.). Desde nuestras pautas de lectura esto contrasta favorablemente con la consideración objetivista de riesgo de Beck, donde el asunto clave es el de la pugna sobre la *evaluación* científica y técnica. En particular, eso permite a Douglas y Wildavsky proponer una tesis culturalista que es más sensible a los contornos simbólicos de los discursos medioambientales que el determinismo tecnológico de Beck. Sin embargo, desde una perspectiva postdurkheimiana las tesis de Douglas y Wildavsky son insuficientes, en lo que al punto de vista cultural se refiere, prestan poca atención a la autonomía de los temas míticos y simbólicos en el discurso medioambiental.

El argumento propuesto en *Risk and Culture* se basa en el modelo red/grupo de estructura social planteada por Mary Douglas. En su despliegue este modelo mantenido por Douglas se vio influenciado por el período intermedio de la obra de Durkheim: el Durkheim de *El suicidio* y *La división del trabajo social*. En esta fase de su obra, Durkheim investiga las densidades morales y los sentimientos solidarios desde los patrones de interacción y las instituciones de la estructura social. En su último trabajo Durkheim desestimó esta forma de análisis tan determinista y desarrolló el modelo cultural más voluntarista propuesto en *Las formas elementales de la vida religiosa* (Alexander 1982). En reconocimiento al papel de la agencia, la posición tardía de Durkheim suministra la base para una teoría social medioambiental centrada en lo moral. Pero, además, también sostenemos que existen razones teóricas y empíricas para desplazarse desde el tramo intermedio de la obra de Durkheim hasta su etapa tardía con el objeto de teorizar sobre el problema medioambiental en la sociedad del riesgo.

Douglas y Wildavsky afirman que es la organización sectaria de los grupos medioambientales la que construye una forma de predisposición cultural o cosmológica que está contra la jerarquía, la complejidad y la modernidad. Tal predisposición cultural, afirman, puede constatarse en los discursos y creencias medioambientales. Aunque (discutiblemente) plausible como explicación de las creencias del núcleo interno de los miembros de la secta, las tesis de Douglas y Wildavsky vienen a reconocer que el medioambientalismo es un movimiento social con un seguimiento masivo y admiten que numerosos miembros de los gru-

pos medioambientales (lo que llaman «miembros solicitados por correo» (1982, p. 173) no se sienten intensamente implicados en las operaciones ordinarias de la secta. Más exactamente, la mayoría son de clase media, ciudadanos de las zonas acomodadas que apoyan a organizaciones como Greenpeace, el Club Sierra y la Sociedad Auderban aunque ocupan una ubicación en la red/grupo distinta de la de los miembros nucleares de la secta.

En este punto sus tesis comienzan a debilitarse. ¿Cómo pueden explicar el predominio de una conciencia de riesgo medioambiental entre un cúmulo de personas implicadas en la corriente rutinizada de la vida social, personas que carecen de intensos vínculos sociales con la vida de la secta —personas que no ocupan una ubicación sectaria en la red/grupo? Responden a esta cuestión de dos formas, las cuales lesionan su tesis principal. Primeramente, afirman que el movimiento medioambiental está dirigido por «patrones políticos sectarios» que definen las agendas y movilizan a los enormemente pasivos «solicitados por correo» (*ibíd.*, p. 165). De este modo, aunque la teoría de las sectas explica las acciones de los activistas del núcleo duro que dirigen las organizaciones, se emplea algo relacionado con la teoría de la sociedad de masas para explicar esta apoyo masivo anómalo. En segundo lugar, el apoyo de los miembros a la causa medioambiental se explica a partir de la teoría de la elección racional (*ibíd.*, pp. 169-171), una perspectiva teórica que, por lo demás, está radicalmente en contra de su punto de vista cultural inicial.

> ¿Cómo actúa el miembro solicitado por correo por esos grupos de interés público que reclaman colaboraciones? Una respuesta convincente es la suministrada por Robert C. Mitchell quien sostiene: «que esas contribuciones (de los miembros) son compatibles con una conducta de tipo egoísta, racional, maximizadora de la utilidad porque el coste es bajo, el coste potencial de la no colaboración es elevado y el individuo tiene información imperfecta sobre lo efectivo de su colaboración para la obtención del bien o prevención del mal». La distinción principal efectuada por Mitchell es entre los bienes públicos y los «males» públicos, es decir, cosas malas que se imponen sobre todos, quiérase o no. ¿Como qué? Como los males calificados por los grupos de interés medioambiental en su solicitud directa, en sus esfuerzos por hacerse oír. Bajo [...] circunstancias amenazadoras, de las que no

> hay escapatoria posible, unos pocos dólares al año para poder sobrevivir podrían no bastar respecto al elevado precio a pagar [*ibíd.*, pp. 169-170].

De este modo, Douglas y Wildavsky hacen uso de *tres* teorías diferentes para explicar la emergencia de la sociedad del riesgo. Sus propias teorías de la red/grupo sólo explican las creencias de un puñado de extremistas. Se emplea una teoría de la élite, a la sazón, reminiscencia de la hipótesis de la sociedad de masas, que describe a los ciudadanos como sugestionables, para explicar el apoyo masivo. Esta teoría se complementa (y, quizá, al tiempo se desmiente) con una teoría de la elección racional que observa a los individuos activos y autónomos a partir de sus cálculos de los costes y beneficios causados por su pertenencia al movimiento medioambiental. Pero añadido a esos recipientes teóricos peligrosamente yuxtapuestos, hay fragmentos de hechos desconectados. Pareciendo inspirarse en las pesquisas históricas de Weber, Douglas y Wildavsky subrayan el papel de los hechos azarosos y las contingencias históricas en la explicación de la emergencia del medioambientalismo americano: el sistema postal, la tradición de la política de los lobbys, los acontecimientos de Vietnam y el Watergate y demás. El resultado es un texto que nada puede aportar sobre su promesa inicial de confeccionar una sucinta teoría general del medioambientalismo. De igual modo que la tesis de Beck liga las percepciones y discursos sobre el riesgo con los peligros objetivos, la tesis de Douglas y Wildavsky liga los riesgos con las estructuras sociales. En ambos casos se necesita una serie de elaboraciones secundarias muy forzadas para salvar la teoría inicial. La solución a este dilema, pensamos, se encuentra en la configuración de un modelo de mayor carga cultural —que reconozca la autonomía de las formas míticas del discurso en la forma en que Durkheim planteó la parte final de su obra. Sólo con un modelo así podemos explicar las soldaduras entre hecho e interpretación, riesgos y su percepción social al igual que entre el estilo preciso y el contenido del imaginario medioambiental. Aunque éste no es el lugar más indicado para dar cuenta de semejante tesis, en la siguiente sección de este trabajo presentamos lo que puede ser este planteamiento.

## 5. Escatología tecnológica: culturización de la producción y percepción del riesgo

Como hemos afirmado en otro sitio (por ejemplo, Alexander, Smith y Sherwood, 1993), los efectos debilitadores de una dicotomización historicista de la sociedad tradicional y moderna (tecnológica) pueden corregirse por medio de la incorporación de una comprensión de mayor calado cultural inspirada en el último tramo de la obra de Durkheim. En su «sociología religiosa» Durkheim exploró la manera en que los seres humanos perseveran en la división entre un mundo sagrado y otro profano, manteniendo que, incluso, los hombres y las mujeres modernos necesitan experiencias espirituales de tipo místico. Mientras lo sagrado suministra una representación social del bien en relación al cual los actores pretenden construir las comunidades, lo profano define una imagen del mal y establece una esfera de contaminación de la que los humanos intentan desembarazarse. En los términos en que Weber alude a la teodicea, las «religiones» de salvación secular pueden considerarse como la posibilidad de escapar de los sufrimientos terrenales gracias a la oferta consistente en una promesa milenaria de utopía y a la definición de un mal social del que las visiones utópicas permiten alejarse. Los seres humanos han vivido siempre en un mundo plagado de riesgos e incertidumbres. Antes de la revolución industrial, la mayor amenaza a la seguridad era biológica —la muerte prematura. Lo que estimulaba la imaginación religiosa en sus formas tradicionales era, además del problema de la injusticia, la búsqueda de significado metafísico a la muerte. Con la emergencia de las sociedades científicas, tecnológicas e industriales, la amenaza terrorífica de la muerte prematura por enfermedad ha sido neutralizada un prolongado espacio de tiempo, pero la experiencia humana de la angustia y riesgo no se ha mitigado. En un mundo de periódicas transformaciones sociales revolucionarias, guerras devastadoras y horrores ecológicos, subsiste una enorme motivación para continuar aliviando y explicando el sufrimiento por medio de la construcción de mitos simbólicos, muy cargados de significado y cognitivamente simplificados, si bien tales ideologías «religiosas» se construyen bajo formas metafísicas.

Las expectativas de salvación han sido inseparables de las

innovaciones tecnológicas del capitalismo industrial. Los grandes avances como la máquina de vapor, el ferrocarril, el telégrafo y el teléfono (Pool 1983), así como el ordenador (Alexander 1993), fueron saludados por las élites y las masas como vehículos para la trascendencia secular. Su alcance y poder quedaron proclamados con validez universal, se socavaron los límites mundanos de tiempo, sociedad y escasez. En el optimismo inicial, estas tecnologías se convirtieron en recipientes, tanto para la experiencia de liberación extática de los límites mundanos (misticismo mundano, en términos weberianos), como para trasladar las glorias del cielo al mundo natural (ascetismo mundano). En el discurso tecnológico, sin embargo, la máquina se ha visto, no sólo como medium de Dios, sino del diablo. A principios del siglo XIX Luddites criticó duramente a las máquinas de hilar como si éstas fueran los ídolos que habían sido condenados por los padres hebreos. William Blake desautorizó a las «fábricas satánicas y lóbregas». Cuando Mary Shelley escribió *Frankenstein o el Prometeo moderno*, en clara referencia a los resultados aterradores producidos por los esfuerzos de los científicos tendentes a construir la más «gigantesca máquina» del mundo, inició una versión tecnológica del género gótico que no ha dejado de suministrar marcos narrativos fundamentales para evocar el lado oscuro de la tecnología hasta el día de hoy. Victor Frankenstein creó una monstruosidad tecnológica con la vana esperanza de que haría el bien. Los actos del monstruo eran de todo punto impredecibles. Su comportamiento era fuente de peligro e imposible de controlar, razón por la cual debía destruirse. Este discurso mítico sobre la salvación tecnológica y el Apocalipsis impregna la cultura popular en el mundo occidental. Los turbulentos y populares «films de acción» producidos en Hollywood, por ejemplo, mezclan tecnología con temas góticos medievales, oponen el mal contra el bien, prometen salvación respecto del espacio, del tiempo e, inclusive, respecto de la muerte propiamente. Cuando articulan la visión utópica, estos films retratan la tecnología como vehículo fantástico para la humanización del mundo. En *Star Trek*, *Batman* y *Superman*, por ejemplo, tecnologías extraordinarias están «bajo control» y permanecen bajo el dominio del hombre. Otras películas adoptan la visión disutópica de la tecnología tan negra y corrompida, como en los escenarios de guerra postnuclear de *Mad Max* y

*Terminator* o el malévolo científico de las películas *El parque jurásico* y *La sed*.

El extraordinario compromiso que generó la energía motivacional para crear tecnología basada en la industrialización dependió más de las estructuras legales, económicas y políticas del capitalismo y del conocimiento objetivo de la naturaleza que del conocimiento científico racional que podía ofrecer. Fue suministrado por la creencia profunda y extremadamente compartida de que la tecnología traería la salvación ante los imponderables y sufrimientos de la propia sociedad moderna. En términos de la lógica cultural y la acción social, este discurso salvífico de la tecnología quedó vinculado a una comprensión de la naturaleza como un elemento profano y amenazador, como una fuerza que requería el control «civilizatorio» de la propia tecnología. Esta representación de la naturaleza encontró su suelo fértil en la tradición cristiana que consideraba al «hombre» como dominador de la flora y la fauna del mundo natural. Sin embargo, desde sus inicios la sociedad industrial hizo frente a un discurso antitético, que dejaba entrever en el desarrollo tecnológico la llegada de un Apocalipsis amenazador. Esta versión antisalvífica del discurso tecnológico —que irrumpió tanto en la política de izquierda como de derecha— estaba profundamente entroncada con una ideología romántica paulatinamente elaborada que defendía una visión pacífica e inocente de la naturaleza, en concreto, la de la última y mejor esperanza de supervivencia de la propia civilización.

En la historia de la sociedad industrial esta versión antitética del discurso tecnológico, mientras se mostró sumisa a la interpretación salvífica, no dispuso de ningún efecto social de importancia. Wiener (1981) puso de manifiesto, por ejemplo, que en Inglaterra el «culto al campo» pervivió profundamente junto con el entusiasmo inicial por el industrialismo, y pudo haber contribuido, en último término, al declive del poder de la economía británica. En Alemania, como mostró Mosse (1964), las ideologías populares inspiradas en el movimiento romántico alimentaron los fuertes antagonismos respecto a la modernidad que hicieron posible el ascenso del nazismo como una revolucionaria alternativa al supuesto vacío alimentado por la modernidad capitalista. En Francia (Tucker, en prensa) este discurso antitético estimuló el movimiento sindicalista que ofreció una

alternativa popular masiva —tanto en sus formas capitalistas como socialistas— entre 1880 y 1920. En Estados Unidos, el «mito de la tierra virgen» (Smith 1950) suministró la energía motivacional para la expansión hacia el oeste y para el imperio del siglo XIX, y en el XX inspiró el movimiento social que luchó por preservar enormes espacios de naturaleza en los parques nacionales. Richard Grove (1995) defendía que la conciencia medioambiental contemporánea está atravesada por temas judeo-cristianos. Subraya que un «discurso de la isla edénica», enraizado especialmente en el calvinismo, ha influido en el juicio de los impactos humanos sobre la naturaleza desde el siglo XV, y continúa haciéndolo hoy.

Sin embargo, el tipo de discurso que Grove y otros han promovido para los distintos siglos del pasado ha quedado relegado en un segundo plano. Ha sido únicamente a finales del siglo XX cuando el equilibrio entre los referentes sociales de lo sagrado y los elementos profanos del discurso tecnológico ha comenzado a cambiar en las democracias liberales contemporáneas. Los efectos devastadores de los años cincuenta de la tecno-guerra han quedado grabados en la conciencia contemporánea (Fussell 1975, Gibson 1986), ligando en la memoria colectiva de la humanidad la tecnología con representaciones referidas al horror de la depravación humana. En el período post-bélico esas imágenes transformaron la visión de la bomba atómica, pasando de ser un símbolo inicialmente benévolo (en América al menos) a convertirse en un símbolo impregnado de los peligros de la propia tecnología basada en la ciencia. Como la ciencia industrial que produjo «la bomba» intentó suministrar la energía básica para la vida doméstica contemporánea, una relación análoga tuvo lugar entre los riesgos contraídos por la tecnología militar y la base técnica de la vida industrial civil. Cuando los mismos científicos comenzaron a descubrir los devastadores efectos genéticos del DDT a principios de los años sesenta (Eyerman y Jamison 1994), este vínculo cristalizó en una contraideología sólida que empezó a tener efectos poderosos sobre la conciencia popular y las estructuras sociales de la vida capitalista.

En este mundo simbólico ascendente de la «ecología», la naturaleza aparece como un sistema holista, autorregulador y, fundamentalmente, pacífico en relación a la violencia que sólo puede irrumpir desde el exterior. Para aquéllos que creen en

este mito de la naturaleza, es un axioma el hecho de que la vida humana pueda prolongarse de forma viable únicamente si el sistema económico se subordina —en armonía con— al ecológico. En esta novedosa conciencia medioambiental dominante la naturaleza se asocia con lo sagrado y lo sublime. El ecoturista es un peregrino que espera recibir las enseñanzas, como el joven Wordsworth de *El preludio*. Las criaturas del entorno natural se consideran superiores a las criaturas del entorno social. La televisión y producciones mediáticas cuentan las extraordinarias cualidades estéticas, comunicativas, sociales e, incluso, espirituales de los delfines, gorilas y ballenas. Para los partidarios más entusiastas de la teoría del caos y la «nueva física», el universo y el átomo mismo se han espiritualizado.

## 6. Beck III: lectura de *La sociedad del riesgo* como discurso mitológico

Desde la teoría cultural aquí bosquejada, pensamos que *La sociedad del riesgo* es, en sí mismo, un «hecho social» no en un sentido empiricista, sino bajo el punto de vista durkheimiano clásico. Ha brotado como una representación persuasiva de la vida contemporánea a causa de la *volte-face* simbólica que hemos descrito. Creemos que sus asertos sobre la experiencia fáctica son menos afirmaciones empíricas que transiciones del mito tecnológico a las formas científicas sociales. Se trata de un mito construido por, y reflejado en, las estructuras sociales y culturales de la propia sociedad contemporánea. La «sociedad capitalista» ocupó un estatus mítico semejante construido en un período inicial, descansando, por ello, sobre las categorías dicotómicas de lo sagrado y lo profano y sobre una narrativa escatológica de salvación y condenación que muestra trayectorias paralelas a aquellas que alimentan la propia «sociedad del riesgo». En *El manifiesto comunista*, Marx empleó el mismo tipo de estructura teórica que la que utilizó Beck 150 años más tarde. Describió «la sociedad capitalista» como un hecho social objetivo y coercitivo generado por fuerzas autónomas que, en gran parte, escapan al control humano. Explicaba la creciente sensibilidad anticapitalista de los trabajadores como el reflejo racional de esas condiciones. Desde un punto de vista retros-

pectivo es evidente, sin embargo, que *El manifiesto* construyó los discursos míticos del «capitalismo» y del «comunismo», de igual modo que se apoyó en el conocimiento racional para describirles. *La sociedad del riesgo* de Beck debe verse bajo los mismos parámetros. En calidad de manifiesto en favor de un medioambientalismo radical, incluye un buen número de postulados no-empíricos del discurso de la tecnología. Más que ofrecer inducciones racionales de evidencia empírica, *La sociedad del riesgo* traslada la rica y sugestiva mitología del discurso tecnológico a las categorías empíricas de la ciencia social. Es esta cualidad profética, propia de Nostradamus, la que justifica, probablemente, la extraordinaria popularidad de *La sociedad del riesgo*. Por el contrario, *Risk and Culture* se desarrolla bajo un nivel de expresión más sereno, menos apocalíptico, y su interés ha sido inferior fuera de los círculos académicos.

Mientras Beck ofrece diferentes razones empíricas para explicar la «invisibilidad» de los catastróficos riesgos incubados en la amenazante sociedad contemporánea, su insistencia se puede interpretar confiriendo al «riesgo» un estatus fundamentalmente religioso. Al igual que otras fuerzas ligadas al mundo supranatural, el «riesgo» es misterioso y oculto, esencialmente incognoscible e inaccesible para los poderes humanos: «Muchos de los nuevos riesgos (contaminaciones nucleares o químicas, contaminaciones en artículos alimenticios, enfermedades de la civilización) se sustraen, por completo, a la percepción humana inmediata» (1992*a*, p. 27). El riesgo esta ahí y no lo está, es una fuerza oculta, intangible pero, sin embargo, omnipresente que penetra en y conforma el mundo. La «intratabilidad de los riesgos de la modernización», afirma Beck (*ibíd.*, p. 40), «obedece a la forma en que irrumpen»

> Ellos pueden encontrarse en cualquier cosa y en todo, y sirviéndose de las necesidades elementales de la vida —aire que respirar, comida, vestuario, mobiliario— atraviesan todos los espacios celosamente protegidos de la modernidad [*ibíd.*].[4]

4. Es muy común contrastar la descripción de Beck de las amenazas simbólicas de las toxinas medioambientales con la siguiente cita de los *Summis desiderantes* —una bula papal de 1484 que explica la naturaleza de la brujería. «Ha llegado hasta nuestros oídos [...] que [...] muchas personas de ambos sexos no piensan en su salvación y se desvían de la fe católica, se han abandonado a los demonios, incubi y succubi, y por

Al hacer frente a la omnisciencia y la omnipresencia de la divinidad, el creyente se muestra asombrado, mudo. Los antiguos israelitas llamaron a su divinidad Yahvé, el dios que no podía ser nombrado. Cuando hace frente a los extraordinarios riesgos contemporáneos, Beck describe su poder misterioso de forma bastante parecida.

> Un cuantioso grupo de personas hace frente a la devastación y destrucción actuales, para las cuales el lenguaje y los poderes de la imaginación nos fallan, para las cuales carecemos de cualquier categoría moral o médica. Estamos comprometidos con el NO absoluto e ilimitado, que aquí nos amenaza, el *in-* en general, inimaginable, impensable, in-, in-, in- [*ibíd.*, p. 52, se han añadido las cursivas].

Los extraordinarios peligros de la sociedad del riesgo son menos generalizaciones empíricas que representaciones simbólicas de los misteriosos poderes del mal, cuyos referentes Beck asocia a los objetos de la vida social y física contemporánea. El demonio oculta su rostro, dice el adagio popular, de modo que puede realizar mejor su terrible trabajo.

> Las amenazas de la civilización producen un nuevo «ámbito de sombras» comparable al dominio de dioses y demonios en la antigüedad que se oculta tras el mundo visible y amenaza la vida humana en esta tierra [...] En todo lugar, las sustancias contaminantes y toxinas se mofan y ponen en prácticas sus tretas como los demonios en la Edad Media. La gente se encuentra ligada a ellos de manera casi inevitable. Respirar, comer, reproducirse, vestirse —todo está penetrado por ellos [*ibíd.*, pp. 72-73].

---

sus sortilegios, encantamientos, conjuros y otros hechizos y oficios infaustos, y enormes y horribles pecados, han matado a niños, incluso, en el vientre materno, como la prole del ganado, han arrasado el producto de la tierra, la vid, los frutos de los árboles, más aún, hombres y mujeres, bestias de carga, bestias en manada, tanto como animales de otros tipos, viñedos, huertos, prados, pastos, maíz, trigo y todos los otros cereales; estas desgracias, además, afligen y atormentan a hombres y mujeres, bestias de carga, bestias en manada, tanto como animales de otros tipos, con terribles sufrimientos y enfermedades dolorosas, tanto internas como externas [...] por lo cual ellos ultrajan la majestad divina y son causa de difamación y peligro para muchos» (Pope Inocencio VIII, citado en Ben-Yehuda 1985).

Creemos que el discurso de Beck traslada la cosmología del satanismo —una cosmología de las misteriosas amenazas omniabarcantes— a una forma moderna y sólo superficialmente secular (Douglas y Wildavsky, pp. 10-11).

Es un milagro que Beck concluya afirmando que ante esas «numerosas fuerzas destructivas... la imaginación humana permanece atemorizada» (*ibíd.*, p. 20).

El principio central de las grandes religiones monoteístas era el de que la oculta pero todopoderosa divinidad haría sentir su presencia en un momento histórico futuro, en el que terminaría la historia humana por la transformación radical y permanente del mundo. Ante esta promesa milenaria del juicio final, los virtuosos de la religión se sienten siempre viviendo en un siniestro período de transición, un tiempo en el que madura la llegada del mundo en ciernes. Hegel trasladó esta promesa religiosa a su noción de figuras «históricas del mundo» poseedoras del poder singular de transformar sus mundos. En la reapropiación de esta idea de Hegel, Marx apuntó a fuerzas impersonales y a sus portadores de clase quienes se encuentran destinados a dirigir la sociedad de un estadio de la historia a otro, empleando, más frecuentemente, la fuerza violentadora y transformadora-del-mundo. Al tiempo que declara que estamos «viviendo en el volcán de la civilización» (*ibíd*, p. 17), Beck ha historizado la representación social del «riesgo» de un modo igualmente milenario. El riesgo anuncia una transformación histórica-del-mundo de una fuerza inmensa y de todo punto inimaginable. «Lo pernicioso, lo amenazante, lo siniestro invade cualquier dominio por lejos que se encuentre», afirma Beck, «pero si es desfavorable o favorable es algo que sobrepasa la capacidad de juicio de cualquiera» (*ibíd.*, p. 53). Se puede mantener, sin embargo, que la transformación en curso deberá ser total y radical.

> Con la degradación industrialmente provocada de los fundamentos ecológicos y naturales de la vida, se pone en marcha una dinámica sin parangón en la historia y totalmente incomprensible social y políticamente» [*ibíd.*, p. 80].

Nos encontramos en un período de transición en el que el proceso de desplome de la civilización parece incubar la novedad.

> La situación histórico-social y su dinámica es comparable a los momentos de decadencia del feudalismo en los umbrales de la sociedad industrial [...] Las posiciones de riesgo social y los po-

> conclules políticos [...] ponen en cuestión los fundamentos de modernización de un modo sin precedentes [*ibíd.*, p. 57].

De hecho, nos encontramos ya inmersos en un período de transición que ha lesionado completamente los componentes de la vida social moderna, «minando los fundamentos y categorías con las cuales hemos pensado y actuado hasta el día de hoy, tales como espacio y tiempo, trabajo y tiempo libre, fábrica y estado nacional, incluso, los límites entre los continentes» (*ibíd.*, p. 22).

La dinámica histórica de las religiones milenarias brotaron de la tensión generada por la lucha entre lo sagrado y lo profano. La observación de Beck, al igual que otras narrativas de la salvación social secular, se estructura de la misma forma. Por un lado, para describir las inmensas fuerzas transformadoras el lenguaje trae a la memoria las figuras proféticas del Viejo Testamento que predecían la destrucción inminente que un Dios celoso desencadenaría sobre su país moralmente contaminado. Al tiempo que denuncia la «moralidad esclava de la civilización» (*ibíd.*, p. 33), Beck prevé una «espiral de riesgos» (*ibíd.*, p. 37) que hará «inhabitable a la tierra» (*ibíd.*, p. 38). Tendrán lugar «catástrofes» y causarán un «daño irreversible» (ibíd., p. 23). Nos encontramos en el «otoño final y eterno» (*ibíd.*, p. 31) de la historia. Con todo, como la trama histórica de las narrativas religiosas milenarias ofrecían a los hombres la paradójica capacidad de ejercer su agencia y reforma, Beck se cuida muy mucho de describir los próximos desastres medioambientales como una amenaza inminente y siniestra, pero no necesariamente como una inevitabilidad histórica. Tras los reveses de los agentes de la modernización, afirma dialécticamente, los desastres de la sociedad del riesgo y los intentos auto-interesados de los modernos para reconducirlos pudieran estar preparando actualmente el camino de la transformación radical de una manera positiva. Las «determinaciones de riesgo —declara Beck (*ibíd.*, p. 28, se han añadido las cursivas— «son la forma en que la ética, y con ella también la filosofía, la cultura y la política, ha resucitado *dentro* de los centros de la modernización —en la empresa, ciencias naturales y disciplinas técnicas». Los esfuerzos cada vez más intensos y arraigados en el miedo por determinar los posibles riesgos han producido «un instrumento de democratización no deseado en los ámbitos de la producción industrial y admi-

nistración que, de algún modo, se convierte en discusión pública» (*ibíd.*) Para Marx, el inmenso egoísmo y la impersonalidad del capitalismo, su inexistente compromiso para con las peculiaridades humanas, tiene el efecto inesperado de derribar las barreras del localismo, de hecho, pavimenta el camino para el cosmopolitismo y la solidaridad a una escala internacional sin precedentes. Las sociedades del riesgo se describen bajo la idea de que operan de la misma forma. «Contienen dentro de sí una dinámica latente de desarrollo que atraviesa las fronteras» (*ibíd.*, p. 47). De hecho, esto es así también y especialmente en la negación y en la no-percepción». Beck (*ibíd.*, p. 46, se han añadido las cursivas) sostiene «que la *comunidad objetiva* de un riesgo global empieza a ser una realidad». Una novedosa solidaridad universal está brotando, estimulada no por la esperanza sino por el miedo.

> El movimiento puesto en marcha por la sociedad del riesgo [...] se expresa en la manifestación: ¡tengo miedo! El carácter común de la angustia sustituye al carácter común de la necesidad. El tipo de sociedad del riesgo remite, en este sentido, a una época social en la que la solidaridad desde la angustia se erige en y deviene una fuerza política [*ibíd.*, p. 49].

Sobre esta solidaridad inspirada en el miedo y sobre la oposición internacional que irrumpe como respuesta al terror inherente a la sociedad del riesgo emergen la posibilidad de un nuevo tipo de utopía.

> Mientras la utopía de la igualdad contiene una riqueza de propósitos substanciales y positivos de cambio social, la utopía de la sociedad del riesgo permanece peculiarmente negativa y defensiva. Básicamente, uno no se siente comprometido por más tiempo con la adquisición de algo «bueno», sino, más bien, con la prevención de lo peor: el propósito que destaca es el de la autolimitación. El sueño de la sociedad de clases es que cualquiera quiere y debe obtener una parte del pastel. La utopía de la sociedad del riesgo es que todo individuo debiera ahorrarse el envenenamiento [*ibíd.*].

Solamente este tipo de énfasis objetivamente producido sobre los límites puede calmar los voraces apetitos tecnológicos del capitalismo industrial y abre paso, finalmente, a «la utopía de la democracia ecológica» (Beck 1992*b*, p. 118).

## 7. Conclusión

En este trabajo hemos presentado de un modo general los elementos de los discursos social y científico-social sobre tecnología y riesgo. Hemos mantenido que los discursos sobre la sociedad tecnológica son aportados por una subyacente lógica cultural de formas narrativas utópicas y disutópicas. Al dar cuenta de estas narrativas es esencial comprender las dinámicas sociales de la propia sociedad del riesgo, y el hecho de que la teoría que olvida esta dimensión cultural se desliza hacia el fracaso. Aunque hemos centrado nuestra discusión en el debate crítico del trabajo de Ulrich Beck, creemos que su obra tipifica con claridad las aproximaciones científicas sociales contemporáneas al riesgo y a la tecnología. A pesar de su intento moral de interpretar la conciencia de riesgo como el producto de las tecnologías y riesgos, la tesis de Beck les concede una suerte de objetividad fantasmal. Más de lo mismo puede decirse de Douglas y Wildavsky, quienes detectan la responsabilidad causal en los activistas demagógicos, las estructuras sociales y las ciegas contingencias de la accidentalidad histórica. En la medida en que el riesgo medioambiental se representa como si fuera *deux machina* o *deux ex societa*, como si la construcción y percepción de su sociedad estuvieran desprovistas de imaginación humana y compromiso moral, no existe, desde un punto de vista lógico, teoría social que pueda describir o recomendar cambio social inspirado política y moralmente.

Lo que hace falta, proponemos, es una teoría del riesgo tecnológico con mayor presencia de lo cultural. Una teoría así puede auxiliar, no sólo en la resolución de los rompecabezas empíricos y teóricos que atormentan a Beck, Douglas y Wildavsky, sino que también puede servir como soporte de una teoría moralmente enriquecida del riesgo. Para ello, la restitución de la agencia humana y la responsabilidad moral son elementos que robustecen, sobremanera, la referencia cultural. Sólo si se reconoce la dimensión simbólicamente construida de la estructura social, puede superarse la responsabilidad para la vida social contemporánea, tanto en lo bueno como en lo malo. Se trata de una hermenéutica con pretensiones morales.

## Bibliografía


ALEXANDER, J. (1982), *The Antimonies of Classical Thougt: Marx and Durkheim*, Berkeley, University of California Press.

— (1993), «The Premies of a Cultural Sociology: Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine», en Neil J. Smelser y Richard Münch (eds.), *Theory of Culture*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, pp. 293-323.

—, P. SMITH y S. SHERWOOD (1993), «Risking Enchantment: Theory and Method in Cultural Analysis», *Culture*, 8/1: 10-14.

BECK, U. (1992*a* [1986]), *The Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage.

— (1992*b*), «From Industrial Society to the Risk Society: Questions of Survival, Social Structure and Ecological Enlightenment», *Theory, Culture and Society*, 9 (1): 97-123.

BELL, D. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society*, Nueva York, Basics Books.

BEN-YEHUDA, N. (1985), *Deviance and Moral Boundaries*, Chicago, Chicago University Press.

BLAUNER, R. (1964), *Alienation and Freedom*, Chicago, University of Chicago Press.

BLOOR, D. (1976), *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge and Keegan Paul.

DOUGLAS, M. y A. WILDAVSKY (1982), *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

EYERMAN, R. y A. JAMESON (1994), *Seeds of the Sixties*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

FUSSELL, P. (1975), *The Great War in Modern Memory*, Nueva York, Oxford University Press.

GARFINKEL, H., M. LYNCH y E. LIVINGSTON (1981), «The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar», *Philosophy of Social Science*, 11: 131-58.

GIBSON, J.W. (1986), *The Perfect War: Technowar in Vietnam*, Nueva York, Atlantic Monthly Press.

GOULDNER, A. (1979), *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Nueva York, Seabury.

GUSFIELD, J. (1976), «The Literary Rhetoric of Science: Comedy and Pathos en Drinking Driver Research», *American Sociolog. Review*, 41: 16-33.

HABERMAS, J. (1968*a*), «Technology and Science as "Ideology"», en Habermas, *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon, pp. 31-49.

— (1986*b*), «Technical Progress and the Social Life-World», en Habermas, loc. cit., pp. 50-61.

KNORR-CETINA, K. (1994), «Primitive Classification and Postmodernity: Towards a Sociological Notion of Fiction», *Theory, Culture and Society*, 11: 1-22.

LATOUR, B y S. WOOLGAR (1979), *Laboratory Life: Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage.

MERTON, R. (1970), *Science, Technology and Society in Seventeenth Century England*, Nueva York, Harper and Row.

MOSSE, G.L. (1964), *The Crisis of German Ideology*, Nueva York, Grosset and Dunlap.

POOL, I. de S. (1983), *Forecasting the Telephone*, Norwood, N.J. Ablex.

SMELSER, H.N.S. (1950), *Virgin Land: The American West as Symbol and Myth*, Cambridge, Harvard University Press.

TUCKER, Kenneth H. (en prensa), *Public Discourse and the Fate of Labor. An Analysis of Revolutionary Syndicalism in France*, Nueva York, Cambridge University Press.

WEST, B. y SMITH, P. (1996*a*), «Durkheim, Discourse and Drought», *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, Vol. 32, 1: 93-102.

— (1996*b*), «Natural Disasters and National Identity: Time, Space and Mythology», manuscrito, University of Queensland.

WIENER, M.J. (1981), *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*, Nueva York, Cambridge University Press.

# ¿SOCIOLOGÍA CULTURAL O SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA? HACIA UN PROGRAMA FUERTE

A lo largo de la última década, la «cultura» ha ido abandonando sin remisión un lugar destacado en el estudio y en el debate sociológico y existe de todo menos consenso entre los sociólogos especializados en esta área sobre lo que significa este concepto y, por tanto, qué relación tiene con nuestra disciplina tal y como se la ha interpretado tradicionalmente.

Un modo de enfocar este problema es plantear un debate en el que la cuestión a dirimir sea si este marco de reflexión (relativo a la cultura) debería hacerse llamar «sociología de la cultura» o «sociología cultural». Yo abogaré por esta última opción.

La sociología debe disponer siempre de una dimensión cultural. Cualquier acción, ya sea la intrumental y reflexiva vertida sobre sus entornos externos, se encarna en un horizonte de significado (un entorno interno) en relación al cual no puede ser ni instrumental ni reflexiva. Toda institución, independientemente de su naturaleza técnica, coercitiva o aparentemente impersonal, sólo puede ser efectiva si se relaciona con los asideros simbólicos establecidos que hacen posible su realización y una audiencia que la «lee» de un modo técnico, coercitivo e impersonal. Por esta razón, todo subsistema especializado de la sociología debe tener una dimensión cultural; de lo contrario, los trabajos relativos a los ámbitos de la acción y a los ámbitos institucionales nunca se entenderán por completo.

Hablar de la «sociología de la cultura» supone aludir exactamente al punto de vista opuesto. En éste, la cultura debe ser explicada [...] por algo, que queda completamente separado del dominio del significado. Si consentimos que este elemento separado se llame «sociología», en este caso definimos nuestro horizonte de análisis como el estudio de las subestructuras, bases, morfologías, cosas «reales», variables «duras», y reducimos los asentamientos estructurados de significado a superestructuras, ideologías, sentimientos, ideas «irreales» y variables dependientes «suaves».

Esto no puede ser así. La sociología no puede ser únicamente el estudio de *contextos* (los «con» textos); debe ser también el estudio de los *textos*. Esto no significa, como pretendía la crítica etnometodológica de la «sociología normativa», referirse simplemente a textos formales o escritos. Remite, mucho más, a manuscritos no escritos, a los códigos y las narrativas cuyo poder oculto pero omnipresente Paul Ricoeur apuntó en su influyente argumento de que «las acciones significativas deben *considerarse* como textos»; si así no fuera, la dimensión semántica de la acción no puede objetivarse de un modo que sea presentable al estudio sociológico.

Husserl sostuvo que el estudio fenomenológico de las estructuras de la conciencia sólo puede iniciarse cuando *lo dado* objetivamente de «la realidad» se pone entre paréntesis, de este modo el poder constitutivo de la conciencia individual —la subjetividad trascendental— puede estudiarse como una dimensión en sí misma. El mismo tipo de operación consistente en poner entre paréntesis debe llevarse a efecto en la sociología cultural: los con-textos de significado deben ponerse entre paréntesis en el momento hermenéutico del análisis. Las acciones y las instituciones deben tratarse «como si» estuvieran estructuradas *sólo* por guiones. Nuestra primera labor como sociólogos culturales consiste en descubrir, a través de un acto interpretativo, lo que son esos códigos y esas narrativas informantes. Únicamente después de haber hecho patente estas «estructuras de la cultura» podemos desplazar el momento hermenéutico hacia los momentos analíticos referidos a lo institucional-tradicional o a la acción orientada. En estos otros momentos, acoplamos los textos *dentro de* sus contextos —los entornos de los textos vitales que son estructurados por la vida emocional, por la influen-

cia de otros actores e instituciones y por el ejercicio de la agencia y la reflexividad frente a las propias estructuras culturales.

¿Por qué motivo hemos de comprometernos con este momento hermenéutico? ¿Por qué proponemos como objeto de análisis, que la acción —ya sea individual, colectiva e institucional— deba tratarse como algo impregnado de significado en el sentido de que se orienta a través de un texto codificado y narrado? Aquí nos situamos en el ámbito de los presupuestos, de lo que los científicos sociales dan por supuesto en cuanto sentido común de la acción y el orden. Para hacer acto de presencia en el momento hermenéutico es menester un «salto de fe». El significado se «ve» o no.

Para aquellos que no son culturalmente amusicales (justificando a Weber) es de suyo que el significado ocupe un lugar central en la existencia humana, que la evaluación de lo bueno y lo malo de los objetos (códigos) y la organización de las experiencias en una teleología coherente y cronológica (narrativas) hace pie en las profundas honduras sociales, emocionales y metafísicas de la vida. Para los actores es posible «abstraerse» del significado, negar que exista, describirse a sí mismos y a sus grupos y sus instituciones como predadores y egoístas, como máquinas. Esta insensibilidad para con el significado no niega su existencia; únicamente pone en evidencia la incapacidad para *reconocer* su existencia.

A lo largo de buena parte de su historia, la sociología, tanto por lo que respecta a la teoría, como al método, ha padecido precisamente este tipo de insensibilidad. Me gustaría apuntar, de manera muy esquemática, las razones que explican cómo y por qué esta insensibilidad ha adquirido tal sobrecarga en una disciplina tan importante dentro de los estudios humanos.

Inmersos en las permanentes crisis de la modernidad, nuestros clásicos creyeron que la modernidad vaciaba de significado al mundo. El capitalismo, la industrialización, la secularización, la racionalización, la anomía, el egoísmo —estos procesos nucleares desembocaron en la propagación de individuos desorientados y tiranizados, cerraron el paso a las posibilidades de un fin significativo, eliminaron el potencial estructurador de lo sagrado y lo profano.

Las sacudidas revolucionarias comunistas y fascistas que caracterizaron la primera parte de este siglo sentaron las bases

para que el discurrir de la modernidad fuera minando la posibilidad de textos saturados de significado. El sosiego que invadió el período de postguerra, particularmente en Estados Unidos, supuso para Talcott Parsons y sus colegas que la modernidad no debería entenderse de un modo destructivo. Sin embargo, mientras Parsons afirmaba que los «valores» ocupaban un lugar central en las acciones e instituciones, no explicaba la naturaleza de los propios valores. A pesar del compromiso con la reconstrucción hermenéutica de los códigos y narrativas, él y sus colegas funcionalistas observaban la acción desde el exterior y *dedujeron* la existencia de valores orientadores, haciendo uso de marcos categoriales supuestamente generados por necesidad funcional.

En América en los años sesenta, cuando resurgió el carácter conflictivo y traumático de la modernidad, la teoría parsoniana suministró una teorización micro sobre la naturaleza radicalmente contingente de la acción y teorías macro sobre la naturaleza radicalmente externa del orden. En oposición a la variable «cultura», asistimos al ascenso de lo «social» y lo «individual». Pensadores como Moore, Tilly, Collins y Mann se acercaron a los significados plasmados en textos sólo a través de sus con-textos: «ideologías», «repertorios» y «redes» se convierten en el orden del día. Para la microsociología, Husserl, Heidegger, Wittgenstein, Skinner y Sartre aportaron un ramillete de recursos complementarios y anti-textuales. Homans, Blumer, Goffman y Garfinkel entendían por cultura sólo el entorno de la acción en relación al cual los actores tienen una reflexividad total.

En los años sesenta, al mismo tiempo que desapareció de la sociología americana el significado-como-texto, las teorías que inciden en los textos, a veces, incluso, a expensas de sus contextos, comenzaron a tener una influencia enorme sobre la teoría social europea, particularmente en Francia. Siguiendo la pista marcada por Saussure, Jacobson y lo que ellos llamaban las socio-lógicas más que la sociología del último Durkheim y de Mauss, pensadores como Lévi-Strauss, Roland Barthes y el primer Michael Foucault desencadenaron una revolución en las ciencias humanas al insistir en la textualidad de las instituciones y la naturaleza discursiva de la acción social.

En los años posteriores al 68, la teoría social europea «redescubrió» la pérdida de la abundancia de significado que la

modernidad parecía demandar. Althusser transformó los textos en aparatos ideológicos del estado. Foucault asoció los discursos con el poder dominante. Derrida desconectó a los lectores/actores de los textos. El postmodernismo seguía en su línea, con su declaración de que las metanarrativas habían muerto, de que las interpretaciones de los textos sociales eran reflejos de las posiciones estructurales de los actores. En la tradición francesa de Bourdieu y la teorización británica de la Escuela de Birmingham, estos con-textos giraban en torno a la dominación de clase. En América, estos con-textos implicaban crecientemente la influencia determinante de las posiciones de estatus de los actores, en particular, del estatus de raza y género.

Con el paso de los ochenta a los noventa, hemos asistido al renacimiento de la «cultura» en la sociología americana y el ocaso del prestigio de las formas anti-culturales del pensamiento macro y micro. A pesar de ello, es evidente que se mantiene la profunda y debilitadora ambivalencia sobre el significado y la modernidad. El resultado ha sido que varias formaciones transigentes que he descrito anteriormente han desembocado en el interior de distintas corrientes que configuran actualmente el acercamiento de la disciplina a la cultura. La posición de la «producción de la cultura» *asume* la existencia de textos —como objetos a manipular— y se dedica, por sí misma, a analizar los contextos que determinan su uso. El neo-institucionalismo, desde Di Maggio y Meyer a comparatistas como Wuthrow, insiste más en la pragmática que en la naturaleza de la acción semánticamente orientada, considerando los textos sociales primeramente como coacciones legitimadoras de las organizaciones. Las aproximaciones a la acción orientada a la cultura, como la de Swidler, destaca la reflexividad frente a los textos y trata la cultura únicamente como una «variable» efectiva contingente.

Adquiere progresiva importancia, por tanto, reconocer que, de este modo, ha nacido también una corriente de trabajo que confiere a los textos semánticamente saturados un papel mucho más destacado. Estos sociólogos contemporáneos son los «hijos» de una primera generación de pensadores culturalistas —Geertz, Bellah, Douglas, Turner y Sahlins entre los principales— quienes escribieron contra el marchamo reduccionista de los sesenta y setenta.

Estos sociólogos culturales contemporáneos pueden concebirse de manera inexacta como inspirados por un marco «neo» o «post» durkheimiano. Con todo, también han arrancado de muy diferentes tradiciones teóricas, no sólo desde el análisis cognitivo de los signos del estructuralismo y del giro lingüístico, sino de la antropología simbólica y su insistencia en la relevancia emocional y moral de los mecanismos delimitadores que conservan la pureza y alejan el peligro. Estimulados por teóricos literarios como Northrop Frye, Frederik Jameson, Hayden White, y por teóricos aristotélicos como Ricoeur y MacIntyre, estos escritores se han preocupado progresivamente por el papel de las narrativas y el género en las instituciones y la vida ordinaria. Entre las figuras consolidadas, uno piensa aquí, en concreto, en los recientes trabajos de Viviana Zelizer, Michèle Lamont, William Gibson, Barry Schwartz, William Sewell Jr., Wendy Griswold, Robin Wagner-Pacifici, Margaret Somers, William Gibson y Steven Seidman. Menos conocida pero igualmente significativa es la obra de jóvenes sociólogos como Philip Smith, Anne Kane y Mustafa Emirbayer. Yo concibo mis propios estudios teóricos e interpretativos sobre el caso Watergate, la tecnología y la sociedad civil desde la congruencia con esta línea de trabajo.

Es importante destacar que mientras los textos saturados de significado ocupan un lugar central en la tendencia postdurkeimiana, los contextos no caen en el olvido. Estratificación, dominación, raza, género y violencia aparecen destacadamente en estos estudios. No se tratan, sin embargo, como fuerzas en sí mismas, sino como instituciones y procesos que refractan los textos culturales de un modo altamente significativo y también como meta-textos culturales por sí mismos. El reciente trabajo de Roger Friendland y Richard Hecht *To rule Jerusalem* suministra un poderoso ejemplo del tipo de interpretación de texto y contexto, de poder y cultura que tengo en mente.

El trabajo de estos sociólogos —y muchos otros a los que no he mencionado— da lugar a la posibilidad de que el paulatino viraje de la disciplina hacia la cultura conduzca a una sociología genuinamente cultural. La alternativa será únicamente agregación de otro subsistema a la división del trabajo de la disciplina, el cual puede llamarse sociología de la cultura.

# ¿SOCIOLOGÍA CULTURAL O SOCIOLOGÍA DE LA CULTURA? HACIA UN PROGRAMA FUERTE PARA LA SEGUNDA TENTATIVA DE LA SOCIOLOGÍA

(en colab. con Philip Smith)

Si la sociología como un todo está modificando sus orientaciones como disciplina y está abriéndose a una segunda generación, esta novedad no sobresale en ningún caso más que en el estudio de la cultura. Razón por la cual el mundo de la cultura ha desplazado enérgicamente su trayectoria hacia la escena central de la investigación y debate sociológicos. Como todo viraje intelectual, éste ha sido un proceso caracterizado por escándalos, por retrocesos y desarrollos desiguales. En el Reino Unido, por ejemplo, la cultura ha avanzado hasta primeros de los años setenta. En Estados Unidos el progreso comenzó a verificarse más tarde, a mitad de los años ochenta. Lo que ocurre en la Europa continental es que la cultura realmente nunca desapareció. A pesar de este recurrente renacimiento del interés no existe sino consenso entre los sociólogos especializados en el área respecto a lo que significa el concepto y al modo en que él se relaciona con la disciplina como tradicionalmente se la entiende. Estas diferencias de parecer pueden explicarse, sólo parcialmente, por referencia a las contingencias geográficas y cronológicas y a las tradiciones nacionales. Cuando analizamos minuciosamente la teoría en sí encontramos que las disputas territoriales superficiales son realmente manifestaciones de profundas contradicciones vinculadas a las lógicas axiomáticas y de fundamentos en la

aproximación a la cultura. En este trabajo exploramos algunos de estos argumentos.

Lévi-Strauss (1974) escribió acertadamente que el estudio de la cultura debía ser como el estudio de la geología. De acuerdo con este dictamen, el análisis debía dar razón de la variación en términos de profundos principios generativos, al modo en que la geomorfología explica la distribución de las plantas, la formación de las montañas y los modelos de drenaje provocados por los ríos en términos de geología subyacente. Aquí vertimos este principio bajo un modo tanto reflexivo como de diagnóstico, atendiendo a la tentativa de la sociología cultural contemporánea. Nuestra pretensión no es tanto la de revisar el ámbito y documentar su diversidad como comprometerse con un movimiento sismográfico que seguirá una línea defectuosa a lo largo de su recorrido. Comprender esta línea defectuosa y sus implicaciones teoréticas nos permite, no sólo reducir la complejidad, sino también trascender un modo meramente taxonómico del discurso. Ello nos aporta una herramienta solvente para acceder al corazón de las controversias actuales y comprender los equívocos e inestabilidades que continúan atormentando al núcleo de la cuestión cultural.

Contra Lévi-Strauss, nosotros no contemplamos nuestra cuestión como un ejercicio científicamente desinteresado. Nuestro discurso es abiertamente polémico, nuestro lenguaje ligeramente coloreado. Más que afectar a la neutralidad nosotros concedemos prioridad a un modo particular de sociología cultural —un «programa fuerte»— como la corriente más importante y prometedora dentro de la «segunda tentativa».

## La línea defectuosa y sus consecuencias

La línea defectuosa que transita el corazón de los debates actuales se encuentra entre la «sociología cultural» y la «sociología de la cultura». Creer en la posibilidad de una «sociología cultural» supone suscribir la idea de que toda acción, independientemente de su carácter instrumental, reflexivo o coercitivo respecto a los entornos externos (Alexander 1988*a*) se materializa en un horizonte emotivo y significativo. Este entorno interno hace factible que el actor nunca sea totalmente instrumental o

reflexivo. Es, más bien, un recurso ideal que posibilita y constriñe parcialmente la acción, suministrando rutina y creatividad y permitiendo la reproducción y la transformación de la estructura (Sewell 1992). De igual modo, una creencia en la posibilidad de una «sociología cultural» implica que las instituciones, independientemente de su carácter impersonal o tecnocrático, tienen fundamentos ideales que conforman su organización, objetivos y legitimación. Descrito en el idioma particularista del positivismo, se podría decir que la idea de sociología cultural gira en torno a la intuición de que la cultura opera como una «variable independiente» en la conformación de acciones e instituciones, disponiendo de inputs cualquier enclave, ya sean las fuerzas vitales como las materiales e intrumentales.

Vista con una cierta distancia, la «sociología de la cultura» ofrece el mismo tipo de paisaje que el de la «sociología cultural». Existe un repertorio conceptual común de términos como valores, códigos y discursos. Ambas tradiciones sostienen que la cultura es algo importante en la sociedad, algo que requiere atención en el estudio sociológico. Ambas hablan del giro cultural como un momento nuclear en la teoría social. Hablar de «sociología de la cultura» supone sugerir que la cultura es algo a explicar - y ser explicado por algo totalmente separado del dominio del significado. Aquí el poder explicativo se extiende en el estudio de las variables «fuertes» de la estructura social, mientras los asentamientos estructurados de significados devienen las superestructuras e ideologías que están orientadas por esas fuerzas sociales más «reales» y tangibles. Desde esta aproximación, la cultura pasa a definirse como una variable dependiente «blanda», cuyo poder explicativo consiste, en el mejor de los casos, en participar en la re-producción de las relaciones sociales.

El único desarrollo de importancia en la sociología postpositivista de la ciencia había sido el «programa fuerte» de Bloor-Barnes. Este sostenía que las ideas científicas son convenciones tanto como invenciones, reflejos de procesos colectivos y sociales de producción de sentido más que un espejo de la naturaleza. En este contexto de la sociología de la ciencia, el concepto «fuerte» apunta a un desacoplamiento radical entre el contenido cognitivo y la determinación natural. Aquí defendemos que un programa fuerte podría también constituirse en el estudio de

la cultura en sociología. Semejante iniciativa abogaría por un radical desacoplamiento entre la cultura y la estructura social. Sólo una «sociología cultural», afirmamos, puede ofrecer un programa fuerte semejante en el que el poder de la cultura, consistente en conformar la vida social, se proclame con toda su fuerza. Por el contrario, la «sociología de la cultura» ofrece un «programa débil» en el que la cultura es una variable tenue y ambivalente, su influencia se califica normalmente bajo una forma codificada por juegos de lenguaje abstrusos.

El compromiso con una «sociología cultural» y la idea de autonomía cultural es la única cualidad verdaderamente importante de un programa fuerte. Existen, sin embargo, otros dos rasgos que le definen. La especificidad de un programa fuerte radica en la capacidad de reconstruir hermenéuticamente textos sociales de una forma rica y persuasiva. Aquí se necesita una geertziana «descripción densa» de los códigos, narrativas y símbolos que constituyen redes de significado, y no tanto una «descripción ligera» que reduce el análisis cultural al bosquejo de descripciones abstractas tales como valores, normas, ideología o fetichismo y yerra al llenar estos recipientes vacíos con el jugoso vino de la significación. Metodológicamente esto exige poner entre paréntesis las omniabarcantes relaciones sociales mientras fijamos la atención en la reconstrucción del texto social, en la mapificación de las estructuras culturales (Rambo y Chan 1990) que informan la vida social. Sólo después de completar este paso podríamos intentar desvelar el modo en que la cultura interactúa con otras fuerzas sociales, poder y razón instrumental entre ellas, en el mundo social concreto (Kane 1992).

Esto nos traslada a la tercera característica de un programa fuerte. Lejos de mantener la ambigüedad o reserva respecto al específico modo en que la cultura establece una diferencia, lejos de hablar en términos de lógicas sistemáticas abstractas como procesos causales (al modo de Lévi-Strauss), afirmamos que un programa fuerte intenta hacer anclar la causalidad en los actores y agencias próximos, especificando detalladamente el modo en que la cultura interfiere con lo que realmente ocurre. Por el contrario, como E.P. Thompson (1978) puso de manifiesto, los programas débiles vacilan y tartamudean sobre el asunto. Tienden a desarrollar (de)fensas terminológicas elaboradas y abstractas que suministran la ilusión de un mecanismo concreto

específico como también la de haber encontrado solución a los dilemas irresolubles de la libertad y la determinación. Tal y como se dice en el mundo de los grandes negocios, la cualidad se encuentra en el detalle, y mantenemos que sólo resolviendo los asuntos de detalle es cómo el análisis cultural puede parecer plausible a los intrusos realistas, escépticos y empiricistas que hablan de continuo del poder de las fuerzas estructurales de la sociedad.

La idea de un *programa* fuerte lleva consigo las indicaciones de una agenda. En lo que sigue vamos a hablar de esta agenda. Con la mirada puesta, primeramente, en la historia de la teoría social, mostramos cómo esta agenda no acabó de brotar hasta los años sesenta. En segundo lugar, exploramos tres tradiciones populares contemporáneas en el análisis de la cultura. Defendemos que, a pesar de las apariencias, cada una de ellas se compromete con un «programa débil», errando a la hora de encontrar, de un modo u otro, una definición de los criterios de un programa fuerte. Concluimos apuntando a una tradición emergente en la sociología cultural, ampliamente arraigada en América, que, así lo pensamos, aporta las bases para lo que puede ser un programa fuerte continuado.

## La cultura en la primera tentativa de la sociología: de los clásicos a los años sesenta

A lo largo de buena parte de su historia, la sociología, como teoría y método, ha padecido de insensibilidad respecto al significado. Los eruditos con poca sensibilidad musical han representado la acción humana como groseramente instrumental, construida sin referencia alguna a evaluaciones internalizadas del bien y mal, y sin referencias a las narrativas omniabarcantes que aportan referencias morales como también teleologías cronológicas. Atendiendo a las crisis continuas de la modernidad, los fundadores de la disciplina creyeron que la modernidad vaciaba el mundo de significado. Capitalismo, industrialización, secularización, racionalización, anomía y egoísmo —estos procesos nucleares contribuyeron a crear individuos desorientados y tiranizados, a destruir las posibilidades de un telos significativo, a eliminar el poder estructurante de lo sagrado y lo profano.

En este período sólo ocasionalmente asomó una tenue luz de un programa fuerte. La sociología religiosa de Weber mostró que la cuestión de la salvación era una necesidad cultural universal cuyas diferentes soluciones han dado lugar forzosamente a dinámicas organizacionales y motivacionales en las civilizaciones del mundo. *Las formas elementales de la vida religiosa* de Durkheim también promovió la idea de que la vida social tiene un componente espiritual ineluctable. Impregnados de la sintomática ambivalencia causal de un programa débil, los escritos del joven Marx sobre las especies también defienden que las fuerzas no-materiales ligan a los humanos en su conjunto a un proyecto y destino comunes.

Las sacudidas revolucionarias comunistas y fascistas que marcaron la primera mitad de este siglo provocaron el enorme temor de que la modernidad minara la posibilidad de textos saturados de significado. Los pensadores comunistas y fascistas intentaron reconducir lo que veían como códigos estériles de la sociedad civil burguesa bajo formas nuevas y resacralizadas que podrían acomodar la tecnología y la razón dentro de amplias y envolventes esferas de significado (Smith). En el sosiego que imperó en el período de la postguerra, Talcott Parsons y sus colegas, por el contrario, comenzaron a pensar que la modernidad, por sí misma, no tendría que entenderse de una forma corrosiva. Partiendo de una premisa analítica más que escatológica, Parsons teorizó que los «valores» tenían un protagonismo central en las acciones e instituciones siempre que una sociedad fuera capaz de funcionar como un todo coherente. El resultado fue una teoría que ha sido objeto de frecuentes críticas por disponer de una predisposición idealista, por ignorar el sustrato cultural (Lockwood 1992). Aquí defendemos una lectura totalmente contraria. Desde un punto de vista de un programa fuerte, Parsons debería leerse actualmente como portador de insuficiencias en lo cultural, como carente de musicalidad. En ausencia de un momento musical, donde el texto social se reconstruye en su forma más pura, el trabajo de Parsons carece de una dimensión hermenéutica poderosa. Mientras Parsons sostenía que los valores eran importantes, no explicaba la naturaleza de los valores mismos. En lugar de comprometerse con el imaginario social, con los febriles códigos y narrativas que constituyen un texto social, él y sus colaboradores funcionalistas obser-

vaban la acción desde el exterior e inducían la existencia de los valores orientativos empleando marcos categoriales supuestamente generados por la necesidad funcional. Sin un contrapeso de descripción densa, nos confrontamos a una posición en la que la cultura tiene autonomía sólo en un sentido abstracto y analítico. Cuando viramos hacia el mundo empírico, encontramos que la lógica funcionalista liga la forma cultural con la función social y las dinámicas institucionales de modo que es difícil imaginar donde podría ocupar un emplazamiento concreto la autonomía de la cultura. El resultado fue una ingeniosa teoría de sistemas que permaneció hermenéuticamente débil, muy distante de la cuestión de la autonomía a la que ofrecer un programa fuerte. La insuficiencia del proyecto funcionalista la reprodujeron las alternativas en grado sumo. El mundo de los años sesenta se caracterizó por el conflicto y la confusión. Cuando la guerra fría fue intensificándose, la teoría macro social giró hacia el análisis del poder desde una posición unilateral y anticultural. Pensadores con un interés en el proceso macro-histórico se aproximaron al significado —cuando hablaban de él— a través de sus contextos, tratándolo como un producto de cierta fuerza social supuestamente más «real». Para eruditos como Barrington Moore, Charles Tilly, Randal Collins y Michael Mann, la cultura podría pensarse sólo en términos de ideologías, procesos y redes de grupos más que en términos de textos. En micro-sociología, teóricos como Blumer, Goffman y Garfinkel destacaron la reflexividad radical de los actores, y convirtieron a la cultura en entorno exterior contra la que ellos formularon líneas de acción que serían «responsables» o darían una buena «impresión». Encontramos muy pocas indicaciones en estas tradiciones del poder de lo simbólico para desencadenar las interacciones dentro de él, como preceptos narrativos o narrativas que acarrean una fuerza moral internalizada.

En los años sesenta, en el momento en que la aproximación parcialmente cultural del funcionalismo fue desapareciendo de la sociología americana, teorías que hablaban del texto social comenzaron a ejercer una gran influencia en Francia. A través de una errónea interpretación creativa de la lingüística estructural de Saussure y Jacobson —y resistieron la influencia (cautelosamente oculta) del último Durkheim y M. Mauss-- pensadores como Lévi-Strauss, Roland Barthes y el primer Michael

Foucault dieron lugar a una revolución en las ciencias humanas al insistir en la textualidad de las instituciones y la naturaleza discursiva de la acción humana. Cuando se contemplaban tales teorías desde una perspectiva contemporánea del programa fuerte, como el funcionalismo de Parsons, eran poco abstractas y nada especificadoras de dinámicas causales. Sin embargo, aportando recursos hermenéuticos y teóricos y abogando enérgicamente por la autonomía de la cultura, constituyeron un punto de cambio hacia la construcción de un programa fuerte. En la siguiente sección tratamos el modo en que este proyecto ha degenerado en una serie de programas débiles que normalmente dominan en la investigación de la cultura y la sociedad.

## Tres programas débiles en la segunda tentativa de la sociología

Una de las primeras tradiciones de investigación que emplearon la teorización francesa *nouvelle vague* fuera del entorno parisino fue el Centre for Contemporary Cultural Studies, también conocido como la Escuela de Birmingham. El golpe maestro de esta escuela fue verter las ideas sobre textos culturales dentro de una comprensión neo-gramsciana referida al papel de la hegemonía en el mantenimiento de las relaciones sociales. Esto dio pie al despertar de nuevas ideas relativas al funcionamiento de la cultura y su aplicación, de manera flexible, sobre una variedad de emplazamientos sin recaer en las reconfortantes viejas ideas sobre la dominación de clase. El resultado fue un análisis de «sociología de la cultura» que vinculaba las formas culturales a la estructura social como manifestaciones de «hegemonía» (si a los analistas no les gustaba lo que tenían ante los ojos) o «resistencia» (si sí les gustaba). En el mejor de los casos, esta modalidad sociológica podría ser notablemente esclarecedora. El estudio etnográfico de Paul Willis sobre los jóvenes escolares pertenecientes a las clases trabajadoras fue relevante en su reconstrucción del espíritu de la época de los «muchachos». El estudio clásico de Hall *et al.* (1978) sobre el pánico moral referido a la delicuencia en los años setenta en Inglaterra contribuyó brillantemente en sus páginas iniciales a descifrar el discurso del declive urbano y del racismo que consumó la quiebra del autoritaris-

mo. En un sentido, por tanto, el trabajo realizado en Birmingham podría aproximarse a un «programa fuerte» en su capacidad para recrear textos sociales y significados vividos. Donde yerra, sin embargo, es en el área de la autonomía cultural (Sherwood *et al.* 1933). A pesar de los intentos de rebasar la posición marxista clásica, la teorización neo-gramsciana exhibe las ambigüedades reveladoras del programa débil en referencia al papel de la cultura que se atisban en *Los cuadernos de la cárcel*. Conceptos como «articulación» y «anclaje» aluden a la contingencia que se desprende como resultado del ejercicio de la cultura. Pero esta contingencia se reduce, a menudo, a la razón instrumental (en el caso de élites que «articulan» un discurso para propósitos hegemónicos) o algún tipo de ambigua causación sistémica o estructural (en el caso de que los discursos estén «anclados» en relaciones de poder).

Al ignorar los obstáculos inherentes a la validación de la autonomía cultural, la sociología-de-la-cultura derivada del proyecto del «marxismo occidental» proyecta una ambigüedad fatal sobre el mecanismo a través del cual la cultura se vincula a la estructura y acción sociales. No existe un ejemplo más claro de este último proceso que el de *Policing the Crisis*. Tras construir un retrato detallado de la delincuencia y de su concomitante alarma social y sus resonancias simbólicas, el libro va dando tumbos en una secuencia de torpes indicaciones relativas a que al pánico moral está ligado a la lógica económica del capitalismo y su quiebra incipiente, por tanto, que funciona legitimando la ley y el orden político en las calles que esconden tendencias revolucionarias latentes. Con todo, los mecanismos concretos a través de los cuales la crisis incipiente del capitalismo (¿ha culminado ya?) toma cuerpo en las decisiones concretas de los jueces, parlamentarios, editores de periódicos y oficiales de policía, nunca han estado tan cerca de ser detallados. El resultado es una teoría que, a pesar de su bagage crítico y sus capacidades hermenéuticas superiores a las del funcionalismo clásico, curiosamente recuerda al mismo Parsons en su tendencia a invocar influencias y procesos abstractos como explicación adecuada para las acciones sociales empíricas.

Muy diferente a la Escuela de Birmingham, el trabajo de Pierre Bourdieu tiene un enorme mérito. Mientras que muchos de los acólitos de aquélla carecían de fundamento en su

metodología sociológica básica, la obra de Bourdieu se dispone, de manera solvente, sobre proyectos de investigación de alcance medio de naturaleza cualitativa y cuantitativa. Sin embargo, sus conclusiones y afirmaciones son más modestas, menos tendenciosas.

Y en la parte más brillante de su obra, como la descripción del hogar Kabyla o de la danza del campesinado francés (Bourdieu 1962, 1976), la descripción densa de Bourdieu le faculta para reconocer la musicalidad y decodificar un texto cultural que, al menos, es igual que el de los etnógrafos de Birmingham. A pesar de estas cualidades, la investigación de Bourdieu puede describirse mejor como programa débil dedicado a la sociología de la cultura más que a la sociología cultural. Una vez que han hecho notar la espesura de la ambigüedad terminológica que siempre define un programa débil, los comentaristas vienen a coincidir en que el espacio de la cultura de Bourdieu juega un papel más importante en la reproducción de la desigualdad que en el estímulo para la innovación (Honneth 1986, Sewell 1992, Alexander 1995). En cuanto resultado, la cultura, forjada a través del habitus, opera más como una variable dependiente que como independiente. Es una caja de cambios, no un motor. Con todo, cuando se apresta a especificar con exactitud cómo se desencadena ese proceso de reproducción, Bourdieu es confuso. El habitus produce una sensación de estilo, desenvoltura y aptitud. A pesar de todo urge conocer el modo en que esa estratificación influyente se convierte en un estudio detallado de los obstáculos en las entrevistas de trabajo y las casas de publicidad, las dinámicas en las aulas y los procesos de citación judicial.

La comprensión de Bourdieu de los vínculos de la cultura con el poder resulta ser insuficiente para ajustarse al modelo de programa fuerte. Para Bourdieu los sistemas de estratificación emplean estatus culturales que compiten entre sí en diferentes ámbitos. El contenido de estas culturas tiene poco que ver con el modo en que se organiza la sociedad —no tiene un impacto considerable. Mientras Weber afirmaba que las formas de escatología habían determinado los modos en que se organizaba la vida social, para Bourdieu el contenido cultural es arbitrario. En su formulación siempre existirán sistemas de estratificación definidos por la clase; la cultura se impone porque los grupos dominantes pueden emplear los códigos simbólicos para legiti-

mar su dominio. De modo que lo que tenemos ante nosotros es una visión cercana al planteamiento de Veblen en la que la cultura suministra los recursos estratégicos de los actores, un entorno externo de acción, más que un texto que constituye el mundo en un proceso inmanente. Las personas se sirven de la cultura pero no se implican directamente en ella.

Los trabajos de Michael Foucault y el programa teórico que ellos iniciaron, aporta el tercer programa débil que queríamos exponer aquí. Una vez más encontramos el cuerpo de un trabajo atravesado de contradicciones que opta por no hacer frente a las dificultades inherentes a un programa fuerte. Por un lado, los grandes textos teóricos de Foucault, *La arqueología del saber* y *El orden de las cosas* aportan un importante trabajo preliminar para un programa fuerte con su afirmación de que los discursos operan a partir de formas arbitrarias para clasificar el mundo y constituir el edificio del conocimiento. Las ramificaciones empíricas de esta teoría son dignas de todo elogio por haber reunido datos históricos de gran riqueza de un modo que se aproxima a la reconstrucción de un texto social. Hasta ahí bien. Desafortunadamente no ocurre nada de esto. Lo esencial de la cuestión es el método genealógico de Foucault; su insistencia en que el poder y el conocimiento se funden en poder/conocimiento. El resultado es una línea reduccionista de razonamiento análoga a la del funcionalismo (Brenner 1994) donde los discursos presentan analogías con las instituciones, flujos de poder y tecnologías. La contingencia se concreta en el nivel de la historia, en el nivel de las colisiones y rupturas, no en el nivel del *dispositif*. Parece haber un pequeño espacio para una contingencia sincrónicamente organizada que pudiera comprender las fracturas entre las culturas y las instituciones, entre el poder y sus fundamentos simbólicos textuales, entre los textos y las interpretaciones que los actores efectúan de esos textos. Este vínculo del discurso con la estructura social en el *dispositif* no deja espacio para la comprensión de cómo un ámbito cultural autónomo puede apoyar al actor en la formulación de sus juicios, crítica o provisión de objetivos trascendentales que ofrece la textura de la vida social. El mundo de Foucault es aquél donde la cárcel de lenguaje de Nietzsche encuentra su expresión material con fuerza tal que no ha quedado espacio alguno para la autonomía cultural y, por extensión, para la autonomía de la

acción. En respuesta a este tipo de criticismo, Foucault intentó pensar la resistencia en la última parte de su obra. Sin embargo, lo hizo bajo la forma de un *ad hoc*, contemplando los actos de resistencia como disfunciones azarosas (Brenner 1994: 68) en detrimento de un estudio de las trayectorias que los marcos culturales pudieran permitir a los «intrusos» para generar y mantener la oposición al poder.

En la corriente investigadora actual más influyente que procede del legado foucaultiano podemos ver que la tensión latente entre el Foucault de la *Arqueología* y su avatar genealógico se resuelve decisivamente en favor de una configuración anti-cultural de la teoría. El trabajo sobre la «mentalidad gubernamental» se centra en el control de las poblaciones (Miller y Rose 1990; Rose 1993), pero para ello se sirve de una elaboración del papel de las técnicas administrativas y sistemas expertos. Sin duda alguna, hay un reconocimiento de que el «lenguaje» es importante, que el gobierno tiene un «carácter discursivo». Esto suena de manera convincente pero, con la ayuda de un examen riguroso, encontramos que el «lenguaje» queda simplificado a los modos de discurso a través de los cuales los discursos técnicos e inexpresivos (gráficos, estadísticos, informativos, etc.) operan como tecnologías para permitir «evaluación, cálculo, intervención» a distancia (Miller y Rose 1990: 7). Hay aquí un pequeño esfuerzo por recuperar la naturaleza textual de los discursos políticos. Ningún esfuerzo por rebasar una «descripción tenue» e identificar las poderosas resonancias simbólicas, los apasionados y afectivos criterios a través de los cuales las políticas de control y coordinación se valoran del mismo modo por ciudadanos y élites.

## Hacia un programa fuerte

Considerado todo esto, conviene decir que la investigación sociológica de la cultura permanece dominada por «programas débiles» caracterizados por una inadecuación hermenéutica y una ambivalencia respecto a la autonomía cultural y por mecanismos abstractos pobremente especificados para fundamentar la cultura en procesos concretos. En esta sección final, pretendemos traer a colación tendencias actuales en la sociología cul-

tural en las que se adivinan signos de los que pudieran brotar, finalmente, un programa fuerte auténtico.

Con el paso de los ochenta a los noventa, vimos el resurgimiento de la «cultura» en la sociología americana y el ocaso del prestigio de las formas anti-culturales del pensamiento macro y micro. Esta línea de trabajo, con sus características de un programa fuerte en desarrollo, ofrece la mejor expectativa de una verdadera sociología cultural que, finalmente, pudiera constituirse como una gran tradición de investigación. Con toda seguridad, un buen número de tradiciones organizadas en torno a la «sociología de la cultura» disponen de un poder considerable en el contexto de Estados Unidos. Uno piensa, en concreto, en los estudios de producción, consumo y distribución de la cultura que se detiene en los contextos organizacionales más que en el contenido y en los significados (e.g. Blau 1989; Peterson 1985). Uno también piensa en el trabajo inspirado por la tradición marxista occidental que pretende vincular el cambio cultural con el funcionamiento del capital, especialmente en el contexto de la forma urbana (e.g. Davis 1992; Gottdeiner 1995). Los neo-institucionalistas (ver DiMaggio y Powell 1991) ven la cultura como significante, pero sólo como fuerza legitimadora, sólo como un entorno externo de acción, no como un texto vivido. Y, por supuesto, existen numerosos apóstoles norteamericanos de los Estudios Culturales Británicos (e.g. Fiske 1987) que combinan con mucho virtuosismo las lecturas hermenéuticas con reduccionismos cuasi-materialistas. Con todo, es igualmente importante reconocer que ha surgido una corriente de trabajo que concede un lugar mucho más destacado a los textos saturados de significado y autónomos (ver Smith 1998). Estos sociólogos contemporáneos son los «hijos» de la primera generación de pensadores culturalistas —Geertz, Bellah, Turner y Sahlins son los principales entre ellos— quienes escribieron contra la corriente reduccionista de los sesenta y setenta e intentaron poner de relieve la textualidad de la vida social y la autonomía necesaria de las formas culturales. En la intelectualidad contemporánea constatamos esfuerzos para alinear estos dos axiomas de un programa fuerte con el tercero —que identifica los mecanismos concretos a través de los cuales la cultura labra su obra.

No se han hecho esperar las respuestas a la cuestión de los mecanismos de transmisión, en una dirección positiva, gracias

al pragmatismo americano y las tradiciones empiricistas. La influencia de la lingüística estructural sobre la intelectualidad europea sanciona un tipo de teoría cultural que puso la atención en la relación entre cultura y acción (cuando no fue atemperada por los discursos «peligrosamente humanistas» del existencialismo o la fenomenología). Simultáneamente, la *formación* filosófica de pensadores como Althusser y Foucault dio pie a un denso y tortuoso tipo de escritura, donde las cuestiones de causalidad y autonomía podían girar en torno a infinitas y esquivas espirales de palabras. Por el contrario, el pragmatismo americano ha suministrado el suelo fértil de un discurso donde se premia la claridad, donde rige la creencia de que los juegos del lenguaje complejo pueden reducirse a afirmaciones simples, donde arraiga la idea de que los actores deben jugar algún papel en la traducción de las estructuras culturales a las acciones concretas e instituciones. Entretanto, la influencia del pragmatismo puede encontrarse en la obra de Ann Swilder (1986), William Sewell (1992) o Gary Alan Fine (1987), donde se realizan esfuerzos tendentes a vincular la cultura con la acción sin recurrir al reduccionismo materialista de la teoría de la praxis de Bourdieu.

Otras fuerzas también han jugado un importante papel en el surgimiento del programa fuerte emergente en la sociología cultural americana. Posiblemente lo más sorprendente de éstas ha sido una vigorosa apreciación del trabajo del último Durkheim, con su insistencia en los orígenes culturales más que estructurales de la solidaridad (para una consulta de esta literatura ver Emirbayer 1996, Smith y Alexander 1996, Alexander 1986b). Un atinado acoplamiento entre la oposición durkheiminiana de lo sagrado y lo profano y las teorías estructuralistas de los sistemas de signos ha hecho posible que reflexiones de la teoría francesa pudieran traducirse en un discurso y tradición sociológica diferenciada, muy implicada con el impacto de los códigos y codificaciones culturales. Numerosos estudios sobre la preservación del límite, por ejemplo, reflejan esta tendencia (ver Lamont y Fournier 1993) y es instructivo contrastarles con las alternativas de un programa débil reduccionista respecto a los procesos de la «alteridad».

Las nuevas inspiraciones del programa fuerte son más interdisciplinares. De manera más evidente ha crecido el interés en

antropólogos culturales como Mary Douglas, Victor Turner y Marshall Sahlins. Postmodernos y postestructuralistas también han jugado su papel, pero con un mayor sesgo de optimismo. El nudo entre poder y conocimiento, que ha atrofiado los programas débiles europeos, ha sido destacado por teóricos americanos como Steven Seidman (1988). Para teóricos como Richard Rorty el lenguaje tiende a considerarse como una fuerza creativa para el imaginario social más que como una cárcel. Como resultado, los discursos y los actores están provistos de una gran autonomía respecto al poder en la construcción de las identidades. Estas tendencias interdisciplinares son de sobra conocidas. Pero también existe un caballo oscuro de la interdisciplinariedad al que nos gustaría prestar atención. El aumento del interés en la teoría sobre la narrativa y el género sugiere que ésta pudiera convertirse en una fuerza decisiva en el período de la segunda tentativa. Sociólogos culturales como Robin Wagner-Pacifici y Barry Schwartz (1991), Margaret Somers (1995), Wendy Griswold (1983), Ronald Jacobs (1996) y los autores de este artículo leen en la actualidad a teóricos como Northrop Frye y Frederic Jameson, historiadores como Heyden White y filósofos aristotélicos como Ricoeur y MacIntyre. El recurso a esta teoría se encuentra sólo parcialmente en su afinidad con una comprensión textual de la vida social. La sutil atracción que ejerce obedece a que traduce muy bien en modelos formales lo que puede aplicarse sobre casos en el trabajo comparativo e histórico. Un estímulo suplementario para este acercamiento es el de que la autonomía cultural queda asegurada (en su sentido analítico, véase Kane 1993) por la estructura interna de formas normativas con sus repertorios interpenetrados de caracteres, líneas de argumentación y las consiguientes evaluaciones morales.

Es importante destacar que mientras los textos saturados de significado ocupan un lugar central en esta corriente americana de la sociología del programa fuerte, los grandes contextos no se ignoran. Las estructuras objetivas y las luchas viscerales que caracterizan el mundo social real se encuentran en todo fragmento de manera tan significativa como en el trabajo de los programas débiles. Se han realizado contribuciones notables en áreas tales como la censura y exclusión (Beisel 1993), raza (Jacobs 1996), sexualidad (Seidman 1998) y violencia (Wagner-Pa-

cifici 1995). Estos contextos se tratan, sin embargo, no como fuerzas en sí mismas que determinan en última instancia el contenido y la significación de los textos culturales. Con todo, son considerados como instituciones y procesos que refractan los textos culturales de un modo colmado de significado. Son los asideros en los que las fuerzas culturales se combinan o pugnan con las condiciones materiales e intereses racionales para producir resultados particulares. Y, más allá de esto, son considerados como metatextos culturales por sí mismos, como expresiones concretas de los ideales omniabarcantes en curso.

## Conclusiones

El argumento que hemos utilizado aquí en favor de un programa fuerte en proceso de formación ha mantenido un tono polémico. Esto no significa que despreciamos otras formas de acercarse a la cultura. Si la sociología aspira a mantener un estado saludable como disciplina, debería ser capaz de soportar un pluralismo teórico y un debate abierto. Algunas cuestiones relativas a la investigación pudieran, incluso, responderse haciendo uso de recursos teóricos derivados de los programas débiles. Mas, es igualmente importante dejar espacio para una sociología cultural. El paso más firme para su consecución es el de hablar contra los falsos ídolos, evitar el error de confundir la sociología reduccionista de las aproximaciones culturales con un genuino programa fuerte. Sólo de esta forma la promesa de una sociología cultural puede llevarse a cabo a través de la segunda tentativa de la sociología.

## Bibliografía


ALEXANDER, Jeffrey C. (1988*a*), *Action and its Environments*, Nueva York, Columbia University Press.

— (1988*b*), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Nueva York, Cambridge University Press.

— (1995), «The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu», en Alexander, *Fin-de-Siècle Social Theory? Relativism, Reduction and the Problem of Reasoning*, Londres, Verso, pp. 128-217.

BEISEL, Nicola (1993), «Morals Versus Art», *American Sociological Review*, 58, 145-162.
BLAU, Judith (1989), *The Shape of Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
BOURDIEU, Pierre (1962), «Les Relations entre les Sexes dans la Societe Paysanne», *Les Temps Modernes*, 195: 307-331.
— (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
BRENNER, Neil (1994), «Foucault's New Functionalism», *Theory and Society*, 23: 679-709.
DAVIS, Mike (1992), *City of Quartz*, Nueva York, Vintage Books.
DIMAGGIO, Paul y Walter POWELL (1991), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press.
EMIRBAYER, Mustafa (1996), «Useful Durkheim», *Sociological Theory*, 14, 2: 109-130.
FINE, Gary Alan (1987), *With the Boys*, Chicago, University of Chicago Press.
FISKE, John (1987), *Television Culture*, Nueva York, Routledge.
GOTTDIENER, Mark (1995), *Postmodern Semiotics*, Blackwell, Oxford.
GRISWOLD, Wendy (1983), «The Devil's Techniques: Cultural Legitimation and Social Change», *American Sociological Review*, 48, 668-680.
HALL, Stuart, Chas CRITCHER, Tony JEFFERSON, John CLARKE y Bryan ROBERTS (1978), *Policing the Crisis*, Londres, Macmillan.
HONNETH, Axel (1986), «The Fragmented World of Symbolic Forms», *Theory, Culture and Society*, 3: 55-66.
JACOBS, Ronald (1996), «Civil Society and Crisis: Culture, Discourse and the Rodney King Beating», *American Journal of Sociology*, 101, 5: 1.238-1.272.
KANE, Anne (1992), «Cultural Analysis in Historical Sociology», *Sociological Theory*, 9, 1: 53-69.
LAMONT, Michele y Pierre FOURNIER (1993), *Cultivating Differences*, Chicago, Chicago University Press.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1974), *Tristes Tropiques*, Nueva York, Atheneum.
LOCKWOOD, David (1992), *Solidarity and Schism*, Oxford, Oxford University Press.
MILLER, Peter y Nikolas ROSE (1990), «Governing Economic Life», *Economy and Society* 19, 2: 1-31.
PETERSON, Richard (1985), «Six Constraints on the Production of Literary Works», *Poetics*, 14: 45-67.
RAMBO, Eric y Elaine CHAN (1990), «Text, Structure and Action in Cultural Sociology», *Theory and Society*, 19, 5: 635-648.
ROSE, Nikolas (1993), «Government, Authority and Expertise in Advanced Liberalism», *Economy and Society*, 22, 3: 283-299.

SEIDMAN, Steven (1998), «Transfiguring Sexual Identity», *Social Text* 9/20: 187-206.
SEWELL, William (1992), «A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation», *American Journal of Sociology*, 98, 1: 1-30.
SHERWOOD Steven, Philip SMITH y Jeffrey C. ALEXANDER (1993), «The British are Coming», *Contemporary Sociology*, 22, 2: 370-375.
SMITH, Philip (ed.) (1998), *The New American Cultural Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
—, «Fascism, Communism and Democracy as Variations on a Common Theme», en J. Alexander (ed.), *Real Civil Socities*, Londres, Sage.
— y J.C. ALEXANDER (1996), «Durkheim's Religious Revival», *American Journal of Sociology*, 102, 2: 585-592.
SOMERS, Margaret (1995), «Narrating and Naturalizing Civil Society and Citizenship Theory», *Sociological Theory*, 13, 3: 229-274.
SWIDLER, Anne (1986), «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review*, 51: 273-286.
THOMPSON, E.P. (1978), *The Poverty of Theory*, Londres, Merlin.
WAGNER-PACIFICI, Robin (1995), *Discourse and Destruction*, Chicago, University of Chicago Press.
WAGNER-PACIFICI, R. y Barry SCHWARTZ (1991), «The Vietnam Veterans Memorial», *American Journal of Sociology*, 97, 2: 376-420.
WILLIS, Paul (1977), *Learning to Labour*, Farnborough, Saxon House.
WUTHNOW, Robert (1988), «Religious Discourse as Public Rhetoric», *Communication Research*, 15, 3: 318-338.

# MODERNO, ANTI, POST Y NEO: CÓMO SE HA INTENTADO COMPRENDER EN LAS TEORÍAS SOCIALES EL «NUEVO MUNDO» DE «NUESTRO TIEMPO»[1]

> La historia no es un texto, una narración, un modelo u otra cosa. [Aún], como causa ausente, es inaccesible para nosotros en forma textual [y] nuestra aproximación a ella y a lo real en sí mismo necesariamente pasa por su previa textualización.
>
> FREDERIC JAMESON

A mediados de los años setenta, en el encuentro anual de la Asociación Americana de Sociología, surgió un gran debate sobre la teoría de la modernización que remitía a una década de cambio social e intelectual. Dos conferenciantes fueron las atracciones, Alex Inkeles e Immanuel Wallerstein. Inkeles afirmó que sus estudios sobre «el hombre moderno» (Inkeles y Smith 1974) ponían de manifiesto que los tránsitos que la personalidad realiza hacia la autonomía y la realización eran resultados cruciales y predecibles de la modernización social, que giraba, en lo básico, en torno a la industrialización de la sociedad. No se hicieron esperar reacciones elogiosas a la intervención de Inkeles por parte de los miembros más veteranos del público, escépticos ante el más joven. Wallerstein respondió a

---

1. Los borradores de este ensayo fueron presentados en el coloquio organizado por el Centro para el Análisis Social Comparativo (UCLA); el Comité de Investigación de Teoría de la Asociación Sociológica Internacional y el Colegio Sueco para el Estudio en Ciencias Sociales; el Centro para la Teoría e Historia Social (UCLA); y los Departamentos de Sociología de las Universidades de Montreal y McGill. Los colegas en cada uno de estos encuentros aportaron críticas muy jugosas. Entre ellos, los comentarios de Piotr Sztompka y Bjorn Wittrock fueron especialmente enriquecedores. Las lecturas críticas proporcionadas por Donald N. Levine, Robin Wagner-Pacifici, Hans Joas, Bernard Barber y Franco Crespi, también fueron muy valiosas. Reconozco con particular gratitud a Ron Eyerman, cuyas ideas sobre los intelectuales estimularon el presente trabajo, y a John Lim, cuyo estudio sobre los intelectuales neoyorquinos aportó una ayuda considerable. Este ensayo está dedicado a Ivan Szelenyi.

Inkeles haciendo una loa de la generación más joven. «Nosotros no vivimos en un mundo modernizado sino en un mundo capitalista», declaró (1979: 133), añadiendo que «lo que convierte a este mundo en algo con rasgos propios no es la necesidad de realización, sino la necesidad de beneficio». Cuando Wallerstein continuó exponiendo «una agenda del trabajo intelectual para aquellos que pretenden comprender *la transición sistémica del mundo del capitalismo al socialismo en la que estamos viviendo*» (1979: 135, original en cursivas), se ganó el aplauso de los miembros más jóvenes del público.[2]

Quince años más tarde, el artículo de cabecera de la *American Sociological Review* llevaba por título: «A Theory of Market Transition: From Redistribution to Markets in State Socialism». La transición advertida en este artículo fue bastante diferente de lo que el propio Wallerstein tenía en mente. Escrito por Victor Nee, inicialmente inclinado al maoísmo y ahora teórico de la elección racional especializado en la naciente economía de mercado china, el artículo defiende que la única esperanza para el socialismo organizado era el capitalismo. De hecho, Nee describía el socialismo exactamente como Marx había concebido el capitalismo, y despertó esperanzas extraordinariamente semejantes. El socialismo estatal, escribía, era un modo de producción arcaico, anticuado, una de cuyas contradicciones internas penetró en el capitalismo. Empleando el análisis del conflicto de clases de Marx para el sistema productivo con el cual el propio Marx pensó poner fin a tales conflictos, Nee mantenía que el socialismo estatal, no el capitalismo, «se apropia el excedente directamente de los productores inmediatos y genera y estructu-

2. Todavía tengo vivo en mi memoria el recuerdo del acontecimiento, en el cual el público en su conjunto se acaloró. Uno de los miembros más destacados de la corriente izquierdista de la sociología del desarrollo intervino con la sarcástica afirmación de que la teoría de la modernización ha producido, actualmente, la pobreza en todo el mundo, e hizo la aguda observación de que Inkeles pretende vender esta línea de modernización gastada en otros lugares. En ese momento, protestaron desde diferentes sectores del público y este distinguido científico social tuvo que limitarse a subrayar su puntualización teórica de una forma decididamente no-intelectual. El artículo que cito, escrito por Wallerstein y publicado en una colección editada por él en 1979, fue diseñado a partir de la charla de la A.S.A. (American Sociology Association) referida arriba, aunque mis referencias a esta charla son tomadas de memoria. Tiryakian (1991) sitúa el artículo de Wallerstein en una perspectiva histórica similar y aporta un análisis del destino de la teoría de la modernización que guarda una gran similitud con lo que aquí se propone.

ra la desigualdad social a través de los procesos de reubicación» (1989: 665). Esta expropiación del excedente —explotación— puede superarse sólo si los trabajadores tienen la oportunidad de disponer y vender su propia fuerza de trabajo. Sólo con el mercado, insistía Nee, los trabajadores podrían desarrollar su disposición a «retener su producto» y proteger su «fuerza de trabajo» (666). Este desplazamiento de un modo de producción a otro trasladaría el poder a la clase anteriormente oprimida. «La transición de la redistribución a los mercados —concluía— implica un traspaso del poder a los productores directos» (*ibíd.*).

## 1. **Una nueva «transición»**

En la confluencia entre estas formulaciones de modernidad, socialismo y capitalismo se desarrolla el argumento que viene a continuación. Estas describen, no sólo posiciones teóricas rivales, sino los cambios profundos producidos en la sensibilidad histórica. Debemos examinar si la historia contemporánea o la teoría contemporánea se han entendido en su integridad.

Los científicos y los historiadores sociales hace tiempo que se han referido a la «transición». Una fase histórica, una lucha social, una transformación moral, para mejor o para peor, son los términos al uso, de hecho, que describen el movimiento del feudalismo al capitalismo. Para los marxistas, la transición dio lugar al sistema descompensado y contradictorio que produjo su antítesis, el socialismo y la igualdad. Para los liberales, la transición representaba una transformación igualmente trascendental de la sociedad tradicional pero trajo consigo un ramillete de alternativas históricas —democracia, capitalismo, contratos y sociedad civil— que no tenían a su alcance una dimensión contrafáctica de tipo moral o social como el socialismo.

En los últimos cinco años, por primera vez en la historia de la ciencia social, la «transición» venía a significar algo que ninguno de esos primeros tratamientos podría haber previsto. La transición del comunismo al capitalismo es una expresión que parece oximorónica, incluso, para nuestros oídos escarmentados. El sentido de la transformación histórica del mundo perdura, pero la línea recta de la historia parece estar corriendo a la inversa.

En este período reciente hemos sido testigos del conjunto, quizá, más dramático de las transformaciones sociales espacial y temporalmente contiguas en la historia del mundo. El significado contemporáneo de la transición no pudo eclipsar por completo al inicial, aunque no hay duda de que ya ha menguado su significación y alcanzará un mayor interés intelectual durante el tiempo venidero.

Esta segunda gran transformación, reeditando la famosa expresión de Polanyi (1944), ha producido una inesperada y, para muchos, irreversible convergencia en la historia y en el pensamiento social. Es imposible, incluso para los intelectuales comprometidos, ignorar el hecho de que estamos ante la muerte de una gran alternativa, no sólo en el pensamiento social, sino en la propia sociedad.[3] En el futuro previsible es poco probable que ciertos ciudadanos o élites intenten estructurar sus elementales sistemas localizados a partir de vías no-mercantiles.[4]

Por su parte, los científicos sociales estarán probablemente muy lejos de pensar las «sociedades socialistas» antimercantiles como alternativas contrafácticas. Tenderán menos a explicar la estratificación económica a partir de una comparación implícita establecida entre ella y una distribución igualitaria producida por la propiedad pública más que por la privada, un «mundo plausible» (Hawthorn 1991) que, inevitablemente, parece sugerir que la desigualdad económica se produce a causa de la existencia de la propiedad privada. Los científicos sociales tienden, probablemente, menos a explicar el estatus de estratificación

---

3. Esta imposiblidad queda manifiestamente expresada en el grito del corazón emitido por Shoji Ishitsuka, un destacado discípulo de Lukacs y de los «teóricos críticos» de Japón: «La historia completa de la Ilustración social, que fue tan importante para la realización de la idea de la igualdad, como trágica para la imposición de la dictadura, ha periclitado [...]. La crisis de las ciencias humanas (que ha tenido lugar) puede describirse como una crisis de reconocimiento. El punto de vista orientado, históricamente, hacia el progreso ha desaparecido totalmente porque el movimiento histórico se dirige hacia el capitalismo desde el socialismo. La crisis también encuentra su expresión en el declive total de la teoría histórica orientada por fases» (Ishitsuka, 1994).

4. «Deberíamos concluir en lo sucesivo que el futuro del socialismo, si existiera, únicamente puede establecerse dentro del capitalismo», escribe Steven Lukes (1990: 574) en un intento de comprender las nuevas transiciones. Para un debate inteligente, a menudo agudo, y revelador dentro de la izquierda sobre las implicaciones ideológicas y las implicaciones empíricas de estos acontecimientos, ver el debate del que el trabajo de Lukes forma parte: Goldfarb (1990), Katznelson (1990), Heilbroner (1990) y Campeanu (1990).

postulando la tendencia contrafáctica hacia la consideración comunal en un mundo que es incorruptible por el individualismo de tipo burgués más que socialista. De igual modo, será más difícil hablar sobre el vacío de la democracia formal, o explicar sus limitaciones aludiendo, exclusivamente, a la existencia de una clase dominante, para cuyas explicaciones necesita, también, una dimensión contrafáctica de tipo tradicionalmente «socialista». En resumen, será menos fácil explicar los problemas sociales contemporáneos apuntando a la naturaleza capitalista de la sociedades de los que ellos son parte.

En este artículo no me propongo retornar a las teorías de la «convergencia» o de la modernización de la sociedad como tales, como algunos defensores y revitalizadores de la tradición inicial (Inkeles 1991, Lipset 1990) aparentemente plantearían.[5] Propondría, sin embargo, que la teoría social contemporánea debe ser mucho más sensible a la aparente convergencia de los regímenes del mundo y que, como resultado, debemos intentar incorporar un sentido amplio de los elementos universales y compartidos del desarrollo dentro de una teoría del cambio social crítica, no-dogmática y reflexiva. Por ello, en la conclusión de este trabajo pondré de manifiesto que un grupo creciente de teóricos sociales contemporáneos muy heterogéneos, desde teóricos literarios radicales y de la elección racional a los postcomunistas, hablan de la convergencia aunque sin pensar que sea algo prosaico, y afrontaré la desafiante cuestión, recientemente suscitada mordazmente por Muller (1992), de si este debate emergente puede evitar la forma relativamente simplista y totalizadora que borró de un plumazo las complejidades de las primeras sociedades y los particularismos de la nuestra.

A pesar de esta forma nueva y más sofisticada, lo que más tarde llamaré teoría neo-moderna perdurará como mito y como ciencia (Barbour 1974), como narrativa y como explicación (En-

---

5. Para algunas formulaciones controvertidas y reveladoras de estos asuntos, ver el debate entre Nikolai Gneov, Piotr Sztompka, Franco Crespi, Hans Joas, yo mismo y otros teóricos en los números de 1991 y 1992 de *Theory*, el boletín informativo de la Research Committee on Sociological Theory of the International Sociological Association. Esos cambios, que reprodujeron muchas de las viejas líneas del debate de la modernización versus antimodernización, pusieron de relieve lo difícil que es salir del pensamiento binario al pensar el asunto de la convergencia por razones que el siguiente análisis del código explicitará.

trikin 1991). Incluso aunque se tiende a pensar, como es mi caso, que una teoría del desarrollo social más amplia y sofisticada es ahora históricamente convincente, el hecho es que toda teoría general del cambio social arraiga, no sólo en el conocimiento, sino en la existencia, que dispone de un excedente de significado, en expresión extraordinariamente sugestiva de Ricoeur (1977). La modernidad, después de todo, ha sido siempre un término enormemente relativo (Pocock 1987, Habermas 1981, Bourricaud 1987). Apareció en el siglo XV cuando las novedosas novelas cristianizadas deseaban distinguir su religiosidad de dos formas de barbarismo, los paganos de la antigüedad y los judíos impíos. En la época medieval se reinventó la modernidad como un término que implicaba acopio de cultura y aprendizaje, que permitía a los intelectuales contemporáneos identificarse, con la vista puesta en el pasado, con el aprendizaje clásico de los paganos griegos y romanos. Con la Ilustración la modernidad llega a identificarse con racionalidad, ciencia y, en última instancia, progreso, un vínculo arbitrario desde el punto de vista semántico, que parece haberse mantenido constante hasta nuestros días. Quién puede dudar de que, antes o después, un período histórico novedoso reemplazará esta segunda «época de equilibrio» (Burn 1974) en la que hemos ingresado inadvertida y fortuitamente. Nuevas contradicciones tendrán lugar y aparecerán marcos contrapuestos de posibilidades histórico-universales, y es poco probable que puedan observarse desde la óptica de la emergencia de un marco de neo-modernización.

Es precisamente este sentido de inestabilidad, de permanente transitoriedad del mundo, quien introduce el mito en la teoría social. A pesar de que no tenemos una verdadera idea del alcance de nuestras posibilidades históricas, toda teoría del cambio social debe teorizar, no sólo sobre el pasado, sino también sobre el presente y el futuro. Podemos hacer tal cosa sólo bajo una forma no-racional, en relación, no sólo a lo que sabemos, sino también a lo que creemos, esperamos y tememos. Todo proceso histórico necesita una narrativa que defina su pasado en términos de presente y remita a un futuro que es fundamentalmente diferente y «aún mejor» que la época contemporánea. Por esta razón siempre hay una escatología, no sólo en lo epistemológico, sino, sobre todo, en lo que respecta a la teorización sobre el cambio social.

A continuación voy a examinar la teoría inicial de la modernización, su reconstrucción contemporánea y las poderosas alternativas intelectuales que emergieron en el período intermedio.[6] Insistiré en la relación existente entre esos desarrollos teóricos y la historia social y cultural, ya que sólo de esta forma podemos entender la teoría social, no sólo como ciencia, sino también como una ideología en el sentido propuesto por Geertz (1973). Si no reconocemos la interpenetración de la ciencia con la ideología en la teoría social, ningún elemento puede ser evaluado o clarificado de modo racional. Con esta estructura en mi pensamiento, establezco cuatro períodos distintos teóricos e ideológicos en el pensamiento social de postguerra: la teoría de la modernización y el liberalismo romántico; la teoría de la antimodernización y el radicalismo heroico; la teoría de la postmodernidad y el distanciamiento irónico; y la fase emergente de la teoría de la neo-modernización o reconvergencia, que parece combinar las formas narrativas de cada una de sus predecesoras en el escenario de postguerra.

Aunque me propongo realizar un análisis genealógico, localizando los orígenes de cada fase de la teoría de postguerra mediante un planteamiento arqueológico, es de capital importancia insistir en que cada uno de los residuos teóricos que examino preserva, en nuestros días, una vitalidad incuestionable. Mi arqueología no es, únicamente, una investigación del pasado, sino también del presente. Ya que el presente es historia, esta genealogía nos ayudará a entender la sedimentación teórica dentro de la que vivimos intelectualmente hoy.

---

6. Paul Colomy y yo (1992) hemos introducido el término «reconstrucción» para caracterizar una trayectoria de acumulación científica que es más radical frente a la tradición emergente que aquellos intentos de especificación, elaboración o revisión que caracterizan los esfuerzos de los científicos sociales que desean conservar viva su tradición intelectual en respuesta al desafío intelectual y a la pérdida de prestigio científico. La reconstrucción sugiere que esos elementos fundamentales del trabajo «clásico» de los fundadores han cambiado, a menudo por la incorporación de elementos procedentes de sus adversarios, inclusive, cuando se defiende la tradición como tal, por ejemplo, el esfuerzo de Habermas tendente a la «reconstrucción del materialismo histórico» a mediados de los setenta. La reconstrucción debería distinguirse de una «teoría de la creación», en la que se crea una tradición teórica fundamentalmente diferente, por ejemplo, el intento tardío de Habermas por crear una teoría de la acción comunicativa.

## 2. Modernización: código, narrativa y explicación

Teniendo en cuenta que una tradición de varios siglos de evolucionismo e ilustración ha inspirado las teorías del cambio social, la teoría de la «modernización» como tal nació con la publicación del libro de Marian Levy sobre la estructura familiar china (1949) y desapareció a mitad de los años sesenta, durante uno de esos ritos estivales extraordinariamente emotivos que caracterizaron las rebeliones estudiantiles, los movimientos antimilitaristas y los novedosos regímenes socialistas humanistas, y que precedieron a los largos y cálidos veranos de los disturbios raciales y al movimiento de la Conciencia Negra de Estados Unidos.

La teoría de la modernización puede y, ciertamente, debe evaluarse como una teoría científica en un sentido *científico* postcapitalista.[7] Como esfuerzo explicativo, el modelo de la modernización se caracterizó por los siguientes rasgos típico-ideales.[8]

1) Las sociedades se conciben como sistemas coherentemente organizados cuyos subsistemas son fuertemente independientes entre sí.

2) El desarrollo histórico se analiza dentro de dos tipos de sistemas sociales, el tradicional y el moderno, categorías que llevaron a determinar el carácter de sus subsistemas societales bajo formas determinadas.

3) La modernidad se definía con referencia a la organización social y a la cultura de las sociedades específicamente occi-

---

7. Cuando hablo de lo científico, no aludo a los principios del empirismo. Pretendo referirme, sin embargo, a la ambición explicativa y a las proposiciones de una teoría, que deben evaluarse en sus propios términos. Estos pueden ser interpretativos y culturales, renunciando a la causalidad narrativa o estadística y, por ello, a la forma científica natural. Cuando hablo de lo extracientífico, pretendo referirme a la función mítica e ideológica de la teoría.

8. Parto aquí de un conjunto de escritos que, entre 1950 y primeros de los sesenta, produjeron figuras como Daniel Lerner, Marion Levy, Alex Inkeles, Talcott Parsons, David Apter, Robert Bellah, S.N. Eisenstadt, Walt Rostow y Clark Kerr. Ninguno de estos autores aceptaron el conjunto de esas proposiciones, y alguno de ellos, como veremos, las «sofisticaron» de forma altamente significativa. Sin embargo, estas proposiciones pueden aceptarse como constitución de un denominador común sobre el que se basó la mayor parte de la estructura explicativa de la tradición. Para una excelente síntesis de esta tradición que, además de rica en detalles, coincide en los aspectos fundamentales con los enfoques aquí propuestos, ver Sztompka 1993: 129-136.

dentales que fueron tipificadas como individualistas, democráticas, capitalistas, seculares y estables y como escindidas entre el trabajo y el hogar a partir de esquemas específicos de género.

4) En cuanto proceso histórico, la modernización implicaba cambios no-revolucionarios, sino incrementales.

5) La evolución histórica hacia la modernidad —la modernización— se observaba como un proceso probablemente exitoso, por ello garantizaba que las sociedades tradicionales estarían provistas de los recursos a los que Parsons (1966) aludió situándoles en un proceso general de «gradación» adaptativa, incluyendo el despegue económico hacia la industrialización, democratización vía ley y secularización y ciencia vía educación.

Hay aspectos verdaderamente importantes en estos modelos que articularon pensadores de considerable perspicacia histórica y sociológica. Uno de esos aspectos, por ejemplo, afirma la existencia de exigencias funcionales, no estrictamente idealistas, que empujan a los sistemas sociales hacia la democracia, los mercados y la universalización de la cultura, y esos movimientos orientados hacia la «modernidad» en todo subsistema crean una presión considerable en otros para responder de una forma complementaria.[9] Esta consideración posibilitó, para los modelos más sofisticados de entre ellos, la realización de predicciones precientíficas sobre la inestabilidad definitiva de las sociedades socialistas estatales, anulando las dificultades del esquema de que lo racional-es-real promovido por teóricos de una posición más de izquierda. Por lo mismo Parsons (1971: 127) insistió, tiempo atrás, en la Perestroika, «esos procesos de revolución democrática que no han alcanzado un equilibrio en la Unión Soviética y que los desarrollos ulteriores pudieran producir ampliamente en la dirección de los tipos de gobiernos democráticos, con responsabilidad asumida por un partido electoral

9. Probablemente la formulación más sofisticada de este aspecto es la elaboración de Smelser (e.g., 1968), durante las postrimerías de la teoría de la modernización, respecto a cómo la modernización produjo avance y retardamiento entre los subsistemas, un proceso que, tomado de Trotsky, llamó desarrollo desigual y combinado. Como cualquier otro joven teórico del período, Smelser renunció, finalmente, al modelo de modernización, en su caso en favor de un modelo «procesual» (Smelser 1991) que no describía características epocales singulares y que daba pie a subsistemas que interactuaban de forma enormemente abierta.

más que **por autonombramiento**». Tal vez debería destacarse que, con **todos sus** errores, los teóricos de la modernización no exhibían **un espíritu** provinciano. A pesar de sus presupuestos **ideológicos, el** más importante de ellos rara vez confundió la **interdependencia** funcional con la inevitabilidad histórica. La **teorización** de Parsons, por ejemplo (1962: 466, 474), subrayó **que las exigencias** sistémicas daban pie, actualmente, a la posi**bilidad** de oportunidad histórica.

> Con los conflictos ideológicos (entre capitalismo y comunismo) que han sido tan notables, ha surgido un elemento importante de amplio consenso en el nivel de los valores, centrado en el complejo que nosotros hemos propuesto como «modernización» [...]. Desde luego, la victoria definitiva por cualquier parte no es la única oportunidad posible. Tenemos otra alternativa, a saber, la integración final de ambas partes —y también de las unidades no alineadas— en un amplio sistema de orden.[10]

A pesar de estas observaciones de todo punto relevantes, sin embargo, el juicio histórico del pensamiento social posterior no ha cometido error alguno en lo que toca a su evaluación de la teoría de la modernización como un esquema explicativo errado. Ni las sociedades no-occidentales ni las precontemporáneas pueden conceptualizarse como internamente homogéneas (cf., Mann 1986). Sus subsistemas se encuentran acoplados de forma laxa (e.g., Meyers y Rowan 1977, Alexander y Colomy 1990) y sus códigos culturales son más independientes. No existe el tipo de desarrollo histórico dicotomizado que puede justificar una concepción simple de lo tradicional o lo moderno, tal y como se deduce de las amplias investigaciones de Eisenstadt (e.g., 1964; cf., Alexander 1992) sobre las civilizaciones de la «época axial». Aunque el concepto «sociedad occidental» enfatizó la contiguidad espacial e histórica, yerra de forma considerable a la hora de reconocer la especificidad histórica y la variación nacional. Los sistemas sociales, en mayor o menor grado,

---

10. Agradezco a Muller (1992: 118) por traer a colación este pasaje. Muller subraya que el «agudo sentido de realidad» (*ibíd.*, 111) solivianta a las «asombrosas hipótesis» de la teoría de la modernización respecto al desplome definitivo del socialismo estatal. Insiste, bastante acertadamente a mi entender, en que «no fue la crítica (neo-marxista) del capitalismo en los años setenta la que interpretó correctamente las tendencias seculares de finales del s. XX —ésta era la teoría de Parsons» (*ibíd.*)

no son internamente homogéneos, como se ha mantenido, ni son los fundamentos necesarios sobre los que promover el optimismo relativo al triunfo de la modernización. En primer lugar, el cambio universalizador ni es inminente ni evolutivo en un sentido idealista; a menudo es abrupto, afectando posiciones contingentes de poder y puede resultar cruel.[11] En segundo lugar, incluso si se hubiera aceptado un esquema lineal conceptual, debería haberse reconocido la observación de Nietzsche de que la regresión histórica es sólo posible como progreso, es más, quizá incluso más probable. Finalmente, la modernización, aún si triunfa, no supone un incremento de la prosperidad social. Puede ser que, conforme más desarrollo alcance una sociedad, más cuente ésta con estrepitosas y frecuentes expresiones utópicas de alienación y censura (Durkheim 1937).

Cuando echamos la vista atrás sobre una teoría «invalidada científicamente» que dominó el pensamiento de una capa intelectual durante dos décadas, aquéllos de nosotros que aún estamos comprometidos con el proyecto de una ciencia social racional y generalizadora nos inclinaremos a preguntar, ¿por qué se ha creído en ella? Aunque siguiéramos ignorando, no sin cierto riesgo para nosotros, las verdades parciales de la teoría de la modernización, no estaríamos equivocados si afirmáramos la existencia de razones extracientíficas. La teoría social (Alexander y Colomy 1992) debe considerarse, no sólo como un programa de investigación, sino también como un discurso generalizado, del cual una parte muy importante es ideología. Como estructura de significado, como forma de verdad existencial, la teoría científica social funciona, efectivamente, de forma extra-científica.[12]

---

11. «Visto históricamente, la "modernización" ha sido siempre un proceso impulsado por un cambio inter-cultural, conflictos militares y competitividad económica entre estados y bloques de poder —de igual modo que, probablemente, la modernización occidental de postguerra tuvo lugar dentro de un orden del mundo novedosamente creado» (Muller 1992: 138). Ver también las crítica de la teoría clásica de la diferenciación en Alexander (1988) y Alexander y Colomy (1990).

12. Esta dimensión existencial mítica de la teoría de la ciencia social se ignora, generalmente, en las interpretaciones del pensamiento de la ciencia social, excepto en aquellas ocasiones en las que se glosa como ideología política (e.g., Gouldner 1970). Simmel reconoció un género del trabajo especulativo en la ciencia social que llamó «sociología filosófica», pero la diferenció, cuidadosamente, de las disciplinas empíricas o de partes de éstas mismas. Por ejemplo, escribió en su «Filosofía del dinero» que una sociología filosófica era necesaria ya que hay cuestiones «que hemos dejado sin res-

Para entender la teoría de la modernización y su destino, por tanto, debemos examinarla, no sólo como una teoría científica, sino también como una ideología —no en el sentido propuesto por el marxismo mecanicista o en un sentido con mayor talante ilustrado (e.g., Boudon 1986) de «falsa conciencia» sino en un sentido geertziano (1973). La teoría de la modernización era un sistema simbólico que funcionaba, no sólo para explicar el mundo de forma racional, sino también para interpretar el mundo de un modo que confería «significado y motivación» (Bellah 1970*b*). Funcionaba como un metalenguaje que instruía a la gente respecto a cómo vivir.

Los intelectuales deben interpretar el mundo, no sólo cambiarlo o, incluso, explicarlo. Hacer esto de una forma significativa, alentadora o inspiradora supone que los intelectuales deben hacer distinciones. Deben realizar esto con la vista puesta en las fases de la historia. Si los intelectuales tienden a definir el «significado» de su «tiempo», deben identificar un tiempo que precedió al presente, ofrecer una respuesta moral convincente respecto a por qué aquel tiempo fue superado e informar a su público sobre si tal transformación se repetirá o no en relación al mundo en el que ellos viven. De hecho esto supone afirmar que los intelectuales producen narrativas históricas sobre su propio tiempo.[13]

Por otra parte, la dimensión ideológica de la teoría de la

---

ponder o discutir» (citado en Levine 1991: 99, se han añadido las cursivas). Considero, sin embargo, que las cuestiones que son esencialmente incontestables se encuentran en el corazón de todas las teorías científicas sociales del cambio. Esto supone que uno no puede separar con determinación lo empírico de lo no empírico. En los términos que empleo más adelante, también los teóricos de las ciencias sociales son intelectuales, incluso aunque muchos intelectuales no sean teóricos de la ciencia social.

13. «Podemos comprender la llamada del discurso histórico en el reconocimiento del horizonte en el que lo real se hace deseable, en el que se convierte a lo real en un objeto del deseo, y hace posible esto por su imposición sobre acontecimientos que se representan como reales, por la coherencia formal que poseen los relatos [...]. La realidad que se representaba en la narrativa histórica, en "el hablar por sí mismo", nos habla *a nosotros* [...] y nos manifiesta una coherencia formal de la que nosotros carecemos. La narrativa histórica, frente a la crónica, nos revela un mundo que supuestamente ha "concluido", ha periclitado y se muestra ajeno al desmembramiento y al derrumbamiento. En este mundo, la realidad lleva la máscara del significado, la completitud y la totalidad que nosotros sólo podemos *imaginar*, nunca experimentar. En la medida en que las tramas históricas pueden completarse, pueden darse cierres narrativos, pueden mostrarse exhibiendo un *proyecto* a realizar, trasmiten a la realidad el aroma del *ideal*» (White 1980: 20, se han añadido las cursivas).

modernización se hace patente enfocando esta función narrativa de un modo estructuralista o semiótico (Barthes 1977). Como la unidad existencial de referencia es la propia época de cada uno, la unidad empírica de referencia debe totalizarse como la sociedad de cada uno. Debe caracterizarse, por tanto, como una totalidad con independencia de sus divisiones e inconsistencias. No sólo la época de cada uno, sino la sociedad de cada uno debe caracterizarse con un término lingüístico simple, y el mundo que precedió al presente debe caracterizarse con otro término simple. A la luz de estas consideraciones, la importante función ideológica o realizadora del significado que ofreció la teoría de la modernización parece clarificarse. Para los intelectuales occidentales, pero especialmente para los norteamericanos y los educados en Norteamérica, la teoría de la modernización suministró un fin a la sociedad de postguerra convirtiéndola en «histórica». Hizo esto aportando a la sociedad de postguerra una identidad temporal y espacial, una identidad que podría formarse sólo en una relación de diferencia con otra, inmediatamente precedente en cuanto a tiempo y espacio. Como recientemente ha subrayado Pocock, la «modernidad» debe entenderse como la «conciencia más que como la condición del ser "moderno"». Tomando un modelo lingüístico de conciencia, defiende que tal conciencia debe definirse tanto por la diferencia como por la identificación. El moderno es un «significante» que funciona como un «excluyente» al mismo tiempo.

> Nosotros llamamos a algo moderno (quizá a nosotros mismos) para caracterizarlo respecto a lo que decimos sobre el anterior estado de hechos. Es poco probable que el antecedente sea un efecto neutral en la definición de eso que se denomina «moderno» o de la «modernidad» que se le atribuía [Pocock 1987: 48].

Si pudiera dar a esta consideración un giro tardodurkheimiano (Alexander 1989), me gustaría advertir que nosotros pensamos en la modernidad como algo construido sobre la base de un código binario. Este código hace las veces de función mitológica que divide el mundo conocido entre lo sagrado y lo profano, suministrando, así, un referente nítido y convincente de cómo los contemporáneos deben actuar para maniobrar en el

lapso epocal transitorio.[14] En este sentido, el discurso de la modernidad muestra un notable parecido con los discursos metafísicos y religiosos de la salvación de diferentes tipos (Weber 1964, Walzer 1965). También se asemeja a los discursos dicotómicos más secularizados que emplean los ciudadanos para identificarse consigo mismos y distanciarse de diferentes individuos, estilos, grupos y estructuras en las sociedades contemporáneas (Wagner-Pacifici 1986, Bourdieu 1984).

Se ha comentado (Alexander 1992, Alexander y Smith 1993) que un «discurso de la sociedad civil» confiere un ámbito semióticamente estructurado para los conflictos de las sociedades contemporáneas proponiendo cualidades idealizadas como racionalidad, individualidad, confianza y verdad para su inclusión en la esfera moderna, civil, mientras que se identifican cualidades tales como irracionalidad, conformidad, sospecha y mentira como hechos tradicionales que requieren exclusión y sanción. Existe una coincidencia llamativa entre estas construcciones ideológicas y las categorías explicativas de la teoría de la modernización, por ejemplo, los patrones variables de Parsons. En este sentido, la teoría de la modernización puede concebirse como un esfuerzo generalizado y abstracto que tiende a la transformación de un esquema categorial específicamente histórico en una teoría científica del desarrollo aplicable a una cultura que abarca al mundo en su totalidad.

Debido a que toda ideología descansa sobre un cuadro de intelectuales (Konrad y Szelenyi 1974, Eisenstadt 1986), es importante preguntarse el motivo por el que el cuadro de intelectuales en un tiempo y un espacio concreto articuló y promovió una teoría particular. Con la vista puesta en la teoría de la modernización, y sin desdeñar la notoriedad de un pequeño número de influyentes pensadores europeos como Raymond Aron (e.g. Aron 1962), hablamos, en primer lugar, sobre los intelectuales norteamericanos y los educados en Norteamérica.[15] Si-

---

14. De hecho, como ha subrayado Caillois (1959), y como el trabajo original de Durkheim oscureció, actualmente existen tres términos que clasifican el mundo de esa forma, por lo cual también hay algo «mundano». El mito desdeña la existencia de lo mundano, fluctúa entre polos intensamente cargados de repulsión negativa y de atracción positiva.

15. El apunte retrospectivo efectuado por Lerner, uno de los arquitectos de la teoría de la modernización, indica la naturaleza central de la referencia americana:

guiendo un trabajo relativamente reciente de Eyerman sobre la formación de los intelectuales americanos en los años cincuenta del presente siglo, empezaría subrayando las características sociales específicas del período de postguerra en Estados Unidos, en particular, lo repentino de la transición hacia el mundo postbélico. Esta transición quedó marcada por una incorporación masiva a las condiciones de vida de las clases económicamente relevantes y el declive de las comunidades urbanas culturalmente deslindadas, una dramática reducción en la etnicidad de la vida americana, una disminución del conflicto capital-trabajo, y por una prosperidad sin precedentes durante un prolongado espacio de tiempo.

Estas nuevas circunstancias sociales, producidas como fueron al final de dos décadas de cuantiosas sacudidas nacionales e internacionales, indujeron a los intelectuales norteamericanos de postguerra a experimentar una sensación de «ruptura» histórica fundamental.[16] En la izquierda, intelectuales como C. Wright Mills y David Riesman manifestaron sus quejas contra lo que más temían, que era la masificación de la sociedad. Dentro de

---

«(Tras) La Segunda Guerra Mundial, que fue testigo del agarrotamiento del imperio europeo y de la difusión de la presencia americana, [...] se hablaba, a menudo con resentimiento, de la americanización de Europa. Pero cuando se hablaba del resto del mundo, el término era el de "occidentalización". Los años de postguerra pronto aclararon, sin embargo, que este término extenso incluso era algo restringido [...]. Un referente global (era necesario). En respuesta a esta necesidad se concibió el nuevo término *modernización*. (Lerner 1968: 386).

Un tema interesante para investigar debería ser el contraste entre los teóricos europeos de la modernización y los americanos. El más distinguido entre los europeos y, a su vez, el más original, Raymond Aron, tiene una visión decididamente menos optimista de la convergencia que sus colegas americanos, como ha demostrado, por ejemplo, en su *Progress and Disillusion* (1968), que constituye la antítesis, de todo punto interesante, a su argumento de la convergencia propuesto en *Eigtheen Lectures on Industrial Society*. Aunque parece no haber lugar a dudas de que la versión de la teoría de la convergencia de Aron representaba una respuesta al cataclismo de la Segunda Guerra Mundial, se trataba, en realidad, de una reacción más fatalista y concluyente que optimista y pragmática. Ver el problema en sus *Memoires* (Aron 1990).

16. «Los años cuarenta fueron una década en la que a uno le atravesaban los acontecimientos a una velocidad tan vertiginosa como la de la historia de los enfrentamientos bélicos, y para el conjunto de la sociedad norteamericana el resultado fue un enérgico despertar de un magma de emociones. Las sorpresas, los fracasos y los peligros de esta vida deben haber alterado ciertos estímulos de la conciencia en el poder y en la masa, y al predominar la desazón..., la retirada hacia una existencia más conservadora suponía algo escandaloso, el temor del comunismo se extendía como un irracional grito de repulsa. Quién estaría en disposición de ver la histeria excesiva de las agitaciones rojas, no como preparación para hacer frente al enemigo, sino más bien como un temor al *self* nacional» (Mailer 1987 [1960]: 14).

la línea liberal, teóricos como Parsons sostuvieron que la misma transición había producido una sociedad más igualitaria, más incluyente y más significativamente diferenciada.[17] En la órbita de la derecha, se produjeron gritos de alarma en relación a la desaparición del individuo en el marco de un estado del bienestar autoritario y burocrático (Buckley 1951, Ayn Rand 1957). En definitiva, a lo largo y ancho del espectro político los intelectuales americanos se sentían motivados por un sentido de cambio social dramático y bifurcador. Este era la base social para la construcción del código binario tradicional/moderno, una experiencia de bifurcación que demandaba una interpretación de las angustias del presente y las posibilidades futuras en relación al pasado imaginado.

Para comprender certeramente la interrelación entre historia y teoría que produjeron los nuevos intelectuales debemos atender a la estructura narrativa en consonancia con la estructura simbólica. A tal efecto, expondremos los términos dramatúrgicos de la teoría del género, que se extiende desde la poética de Aristóteles a la línea de criticismo literario promovida por Northrop Frye (1957), que inspiró la más reciente «hermenéutica negativa» de críticos literarios de orientación histórica como While (1987), Jameson (1980), Brocke (1984) y Fussell (1975).[18]

---

17. En los términos de la ruptura inducida por los intelectuales americanos durante el período de postguerra, es significativo comparar esta postrera teoría del cambio de Parsons con la inicial. En los escritos sobre cambio social que compuso en la década después de 1937, Parsons tomó, sin miramientos, a Alemania como modelo, destacando las desestabilizadoras, polarizadoras y antidemocráticas implicaciones de la diferencia y racionalización social. Cuando se remite a la modernización en este período, algo que rara vez hacía, utilizaba el término para aludir al proceso patológico hiperracionalizado, el cual producía la reacción sintomática del «tradicionalismo». Después de 1947, Parsons hizo de Estados Unidos un caso típico para sus estudios de cambio social, relegando a la Alemania nazi al estatus de un caso desviado. Modernización y tradicionalismo se observaban ahora como procesos estructurales más que como ideologías, síntomas o acciones sociales.

18. Es una ironía que una de las más recientes explicaciones de, y justificaciones para, la versión de Frye sobre la historia genérica puede encontrarse en el criticismo marxista de Jameson, que pretende refutar su forma burguesa aunque hace uso excesivo de su contenido sustantivo. Jameson (1980: 130) denomina al método de Frye como «hermenéutica positiva» porque «su identificación de los parámetros míticos en los textos modernos apunta al reforzamiento de nuestro sentido de la afinidad entre el presente cultural del capitalismo y el lejano pasado mítico de la sociedades tribales, y al despertar de un sentido de continuidad entre nuestra vida psíquica y la de los pueblo primitivos». Él ofrece su «hermenéutica negativa» como una alternativa, declarando que emplea «el material puramente narrativo compartido por el mito y las literaturas "histó-

En tales términos dramatúrgicos podemos caracterizar el período histórico que precedió a la época de la teoría de la modernización como aquél en el que los intelectuales «sobrevaloraron» la importancia de los actores y los acontecimientos situándoles en una narrativa heroica. Los años treinta y la guerra que siguió definieron un período de intenso conflicto social que generó esperanzas —histórico-universales— milenarias de utópica transformación social, tanto a través de las revoluciones comunistas y fascistas, como por la construcción de un tipo sin precedentes de «estado de bienestar». Los intelectuales americanos de postguerra, por el contrario, experimentaron el mundo social en términos más «desvalorizados». Con el fracaso de los movimientos proletarios revolucionarios en Europa y la sagaz incitación a la normalización y desmovilización en Estados Unidos, las «metanarrativas» heroicas de la emancipación colectiva parecieron menos convincentes.[19] Nunca más se percibió el presente como una estación de transición hacia un orden social alternativo sino, más bien, como el único sistema posible que, más o menos, pudiera tener lugar.

Una semejante aceptación desvalorizada de «este mundo» no era necesariamente disutópica, fatalista o conservadora. En Europa y América, por ejemplo, surgió un anticomunismo de

---

ricas" para destacar nuestro sentido de la diferencia histórica, y para estimular, progresivamente, una aprehensión viva de lo que ocurre cuando el argumento cae en la historia [...] y entra en las vigorosas esferas de las sociedades modernas» (*ibíd.*)

A pesar de que Jameson se encuentra próximo a una reflexión sobre la teoría de la ideología, produce, de hecho, un excelente principio racional para el uso del análisis del género en la comprensión de conflictos históricos. Sostiene que un texto social influyente debe entenderse como «un acto socialmente simbólico, como la respuesta ideológica —pero formal e inmanente— a un dilema histórico» (*ibíd.*, 13). A causa de las tonalidades en el entorno social que, en adelante, denomina textos, «parecería concluir que, en puridad, la teoría del género debe, de una forma u otra, proyectar un modelo de coexistencia o tensión entre los distintos modos o tendencias genéricas». Con este «axioma metodológico», Jameson afirma que «los abusos tipológicos del criticismo de la teoría tradicional del género definitivamente quedan a un lado» (*ibíd.*, 141).

19. Con el empleo del término postmoderno «metanarrativa» (Lyotard 1985), estoy incurriendo en un anacronismo, pero lo hago para poner de manifiesto la carencia de perspectiva histórica supuesta en el eslogan postmoderno, «el final de las metanarrativas». Las metanarrativas, de hecho, están sujetas a periódicas desvalorizaciones y revalorizaciones históricas, y siempre existen otras construcciones genéricas menos pronunciadas «esperando» a ocupar su lugar. Subrayaré más adelante, por ello, que se dan importantes analogías entre el período de postguerra de la desvalorización narrativa y el de los años ochenta, que produjo un giro enormemente similar que caracterizó al postmodernismo como un efecto social sin precedente histórico de ningún tipo.

principios muy firmes que tejió, en su conjunto, los hilos gastados de una narrativa colectiva y acercó a sus sociedades a la democracia social. Sin embargo, a pesar de estos grupos reformistas, el declive de las narrativas sociales previas a la guerra tuvieron grandes efectos que eran extensamente compartidos. Los intelectuales como grupo pasaron a ser más «tercos» y «realistas». El realismo difiere radicalmente de la narrativa heroica, despierta un sentido de limitación y restricción más que de idealismo y sacrificio. El pensamiento blanco y negro, tan importante para la movilización social, fue sustituido por la «ambigüedad» y la «complejidad», términos favorecidos por los Nuevos Críticos como Empson (1927) y, particularmente, Trilling (1950), y por el «escepticismo», una posición representada por los escritos de Niebuhr (e.g., Niebuhr 1952). A la convicción de que uno ha vuelto a «nacer de nuevo» —esta vez en lo sagrado *social*— que inspira un entusiasmo utópico, le sucede el alma castigada con el «tercer nacimiento» descrito por Bell (1962*c*) y un acusado sentimiento de que el Dios social ha fracasado (Crossman 1950). Por ello, este nuevo realismo convenció a muchos de que la narrativa misma —la historia— se había eclipsado, lo cual producía las representaciones de esta nueva sociedad «moderna» como el «final de la ideología» (Bell 1962*a*) y el retrato del mundo de postguerra como «industrial» (Aron 1962, Lipset y Bendix 1960) más que capitalista.

Sin embargo, mientras el realismo era una variante significativa en el período de postguerra, no era el marco narrativo dominante a través del cual los intelectuales de la ciencia social de postguerra analizaban su época. Este marco era el romanticismo.[20] Relativamente rebajado en comparación con el heroísmo, el romanticismo llama relato a lo que es más positivo en su evaluación del mundo tal y como hoy existe. En el período de postguerra hizo posible que los intelectuales y sus audiencias creyeran que el progreso se realizaría en mayor o menor grado, que el perfeccionamiento era verosímil. Este estado de gracia se refería, sin embargo, más a los individuos que a los grupos, y

20. Aquí se utiliza el romanticismo en el sentido técnico, genérico sugerido por Frye (1957), más que en el sentido abiertamente histórico que se referiría a la música, al arte y a la literatura postclásicas que, en los términos aquí empleados, fue más «heroico» en sus implicaciones narrativas.

más al cambio progresivo que al revolucionario. En el nuevo mundo que brotaba de las ruinas de las guerras, se había hecho posible cultivar el jardín de uno mismo. Este cultivo consistía en un trabajo ilustrado, modernista, regulado por los parámetros culturales de ejecución y neutralidad (Parsons y Shils 1951), culminados en la sociedad «activa» (Etzioni 1968) y «realizada» (McClelland 1953).

El romanticismo, por todo ello, permitió a los intelectuales de la ciencia social de la Norteamérica de postguerra, inclusive en un período de relativa desvalorización narrativa, continuar con la utilización del lenguaje del progreso y de la universalización. En Estados Unidos lo que diferencia las narrativas románticas de las heroicas es el énfasis en el *self* y en la vida privada. En las narrativas sociales de Norteamérica los héroes son epocales; dirigen a pueblos enteros hacia la salvación en calidad de representaciones colectivas como indican la Revolución americana y el movimiento de los Derechos Civiles. La evolución romántica, por el contrario, no es colectiva; es acerca de Tom Sawyer y Huck Finn (Fiedler 1955), acerca del agricultor próspero (Smith 1950) y Horatio Alger. Los intelectuales norteamericanos, por tanto, articularon la modernización como un proceso que liberaba el *self* y hacía responsable de sus necesidades a los subsistemas sociales. En este sentido la teoría de la modernización era conductista y pragmatista; centró su atención en los individuos más que en un sujeto colectivo histórico como la nación, el grupo étnico o la clase.

El existencialismo fue la base de la ideología romántica americana del «modernismo». Los intelectuales norteamericanos, por ello, desplegaron una lectura idiosincrática y optimista de Sartre. En un entorno saturado de existencialismo, la «autenticidad» se convirtió en un criterio nuclear para la evaluación del comportamiemto individual, una insistencia que fue básica para el criticismo literario modernista de Lionell Trilling (1955), sin embargo también impregnó la teoría social que aparentemente no abogaba por la modernización, por ejemplo, la microsociología de Erving Goffman (1956), con su concepto de libertad en consonancia con la distancia del rol y su concepción de estadio atrasado-*versus*-adelantado,[21] y el

21. Cuando en 1969 llegué a la Universidad de California, Berkeley, para realizar

elogio que hacía David Riesman del hombre orientado-hacia-el interior.

Estas narrativas románticas individualistas acentuaban el desafío del ser moderno, y eran completamentadas por un énfasis en la ironía: la narrativa de Frye las define como desvalorizadas respecto a la novela pero no claramente negativas en sus efectos. En los años cincuenta y primeros de los sesenta, la estética modernista en Inglaterra y Norteamérica acentuó la ironía, la introspección y la ambigüedad. La teoría literaria dominante, la denominada *Nuevo Criticismo*, mientras remitía sus orígenes a *The Seven Types of Ambiguity* (1927) de Empson, adquirió carta de ciudadanía sólo tras el criticismo heroico y, en mayúsculas, historicista de los años treinta. La figura clave contemporánea en las letras americanas fue Lionel Trilling, quien definió el objetivo psicológico y estético de la modernidad como la expansión de la complejidad y la tolerancia con la ambigüedad. El psicoanálisis fue una gran aproximación crítica, interpretada como un ejercicio de introspección y control moral (Rieff 1959). En el arte gráfico, lo «moderno» fue equiparado con la abstracción, la rebelión contra el ornato, y con el minimalismo, todo lo cual se interpretó como la atención sobre aquellos procesos que trascienden la superficie externa y ofrecen vías de tránsito hacia el sí-mismo interior.

Es manifiestamente difícil para los intelectuales contemporáneos modernos y postmodernos retomar los aspectos enriquecedores y, por ende, más nobles de este modernismo intelectual y estético, casi tan difícil como lo fue para los contemporáneos la belleza y la pasión del arte modernista que Pevsner (1949) representó, de manera impresionante, en su *Pioneers of Modern Design* definidor de una época. Las consideraciones del modernismo intelectual y estético ofrecidas por los postmodernos contemporáneos —desde Bauman (1989), Seidman (1991, 1992) y Lasch (1985) a Harvey (1989) y Jameson (1988)— constituyen una interpretación errónea. Su acercamiento al modernismo

---

estudios de postgrado de sociología, algunos de los sociólogos de la Escuela de Chicago pertenecientes al departamento, influidos por Goffman y por Sartre, anunciaron la realización de un seminario informal sobre la «autenticidad» para estudiantes de la universidad. Esto representó una respuesta de inspiración existencialista al énfasis en la alienación de los sesenta. Como tal, estaba históricamente fuera de lugar. Nadie asistió al seminario.

como abstracción deshumanizada, mecanicismo, fragmentación, linealidad y dominación, como comentaré posteriormente, se remite mucho más a las exigencias ideológicas que ellos y otros intelectuales contemporáneos están experimentando hoy que al modernismo mismo. En cultura, teoría y arte, el modernismo representó un espíritu de austeridad que devaluó el artificio, no sólo como adorno, sino como presunción e infravaloró lo utópico como una ilusión que se asemejaba a la neurosis de tipo individualista (Fromm 1955, 1956). Fueron precisamente tales cualidades admirables las que Bell designó como «modernidad clásica» o temprana en su ataque de los años sesenta en *Las contradicciones culturales del capitalismo*.

Este retrato no era, desde luego, enteramente homogéneo. En el pensamiento de la derecha el compromiso con la guerra fría suministró a muchos intelectuales un nuevo ámbito para el heroísmo colectivo, a pesar del hecho de que los pensadores modernistas más influyentes de Norteamérica no constituían un modelo de *Cold Warriors* de la línea más conservadora. Por la izquierda, tanto dentro como fuera de Estados Unidos, existían importantes islotes de criticismo social que planteaban divergencias auto-conscientes respecto al romanticismo de tipo democrático-social e irónico-individualista.[22] Los intelectuales influidos por la Escuela de Frankfurt, como Mills y Riesman, y otros críticos como Arendt, rechazaban legitimar el humanismo de este tenor individualista, criticando lo que ellos llamaban la nueva sociedad masificada en cuanto formada por individuos impelidos a actuar de modo amoral y egoísta. Trastocaron el código binario de la teoría de la modernización, considerando a la racionalidad americana poseedora de naturaleza instrumental más que moral y expresiva, a la gran ciencia más como tecnocrática

22. El presente apunte no asume completamente el consenso intelectual a lo largo de las fases descritas. Se dieron contratendencias, y es algo que debería subrayarse. Existe también la posibilidad real (véase nota 28, abajo) de que los intelectuales y su público tuvieran acceso a más de una narrativa/código en un momento puntual del tiempo histórico, un acceso que Wagner-Pacifici (comunicación personal) llama híbrido discursivo. Mi apunte sugiere, sin embargo, que cada una de estas fases estaba señalada, de hecho, estaba, en parte, construida por la hegemonía de un marco intelectual sobre los otros. Las narrativas se construyen a partir de códigos binarios y es la polaridad de las oposiciones binarias la que permite a los intelectuales de cada lapso histórico encontrar el sentido de su época. El «binarismo» es menos un constructo teórico esotérico que un hecho existencial de la vida.

que como inventiva. Detectaron conformidad más que independencia; élites de poder más que democracia; y decepción y desilusión más que autenticidad, responsabilidad y relato.

En los años cincuenta y sesenta estos críticos sociales pasaron progresivamente a adquirir un elevado nivel de influencia. Para lograrlo tuvieron que plantear una alternativa convincente, una narrativa heroica que describiera el modo en el que la sociedad enferma podría transformarse y una saludable pudiera ocupar su lugar.[23] Esto era imposible hacerlo en períodos de desvalorización. *El arte de amar* (1956) de Fromm continuó su denuncia ya iniciada en *The Sane Society* (1956); en los años cincuenta las soluciones sociales a menudo quedaban circunscritas a los actos individuales del amor privado. Ningún programa social surgió de *La personalidad autoritaria* de Adorno. No sólo C. Wright Mills fracasó al identificar ciertas alternativas sociales viables en su corriente de estudios críticos, pero prosiguió su línea de pensamiento denunciando a los líderes de los movimientos sociales de los años treinta y cuarenta como los «nuevos hombres del poder» (Mills 1948). Después de unos años veinte de violencia producida por las esperanzas utópicas, los héroes colectivos perdieron su brillo. El populismo de tendencia derechista de McCarthy reforzó el abandono de la vida pública. Finalmente, sin embargo, los norteamericanos y los europeos occidentales recobraron el aliento, con resultados que deben vincularse, una vez más, con la historia y la teoría social por igual.

---

23. Esto apunta a una objección que planteo a Jameson y a *Seeds of the Sixties* (1944), el brillante apunte de Eyerman sobre estos intelectuales críticos en los años cincuenta. Jameson y Eyerman sostienen que erraron al ejercer influencia no, básicamente, a causa del conservadurismo de la sociedad dominante. Parece importante añadir, sin embargo, que su propia ideología fue parcialmente responsable, por lo cual era históricamente insuficientemente en el sentido narrativo orientado hacia el futuro. Un desacuerdo más importante sería que Jameson y Eyerman parecen aceptar la «sociedad de masas» como una descripción empírica actual de la modernización estructural en los años cincuenta. De ser así, podrían estar haciendo de un error el acercamiento intelectual a la realidad social. Esos vestigos de una epistemología realista —en lo que es, de otra forma, una aproximación acusadamente cultural y constructivista— hacen imposible apreciar el humanismo convincente que impregnó buena parte del trabajo de los intelectuales de los años cincuenta a quienes esos críticos a menudo atacaron.

## 3. Teoría de la antimodernización: el revival heroico

A finales de los años sesenta entre el asesinato del presidente Kennedy y el verano del «amor» de San Francisco del año 1967, la teoría de la modernización se extinguió. Y ello fue así aunque el ascenso de una joven generación de intelectuales no podría creer que fuera cierto.

Incluso si observamos la teoría social como sistema semiótico más que como generalización pragmáticamente inducida, se trata de un sistema de signos cuyos significados son una realidad empírica en un sentido rigurosamente disciplinado. De esta suerte, es importante reconocer que durante este segundo período de postguerra los graves «problemas de la realidad» comenzaron a introducirse en la teoría de la modernización de una forma muy seria. A pesar de la existencia de mercados capitalistas, la pobreza persistía en el propio hogar (Harrington 1962) y, quizá, se incrementó en el tercer mundo. Las revoluciones y las guerras estallaban continuamente fuera de Europa y Norteamérica (Johnson 1983), y, en ocasiones, incluso parecían desatarse por la propia modernización. La dictadura, no así la democracia, se propagó por el resto del mundo (Moore 1966); las naciones postcoloniales parecían requerir un estado autoritario (Huntington 1968) y una economía enderezada hacia la modernidad, no sólo en la economía y en el estado sino también en otras esferas. Los nuevos movimientos religiosos (Bellah y Glock, 1976) brotaron en las naciones occidentales y en el mundo desarrollado, con la sacralización y la ideología ganando terreno a la secularización, ciencia y tecnocracia. Estos desarrollos colisionaron con los presupuestos centrales de la teoría de la modernización, aunque no la refutaron.[24]

---

24. Una publicación que, retrospectivamente, da la apariencia de un momento representativo, representacional y de cambio entre estas fases históricas, y entre la teoría de la modernización y la que le sucedió, es el libro editado por David Apter, *Ideology and Discontent* (1964). Entre los colaboradores se encontraban importantes científicos sociales de la modernización, los cuales trataron de vencer las crecientes y manifiestas anomalías de esta teoría, en particular, el papel ininterrumpido de la ideología utópica y revolucionaria en el tercer mundo que inspiró revoluciones que supusieron el fracaso del desarrollo «progresivo» modernizador. La geertziana «Ideología como sistema cultural», tan importante para los desarrollos en las teorías de la postmodernización, apareció, en primer lugar, en este volumen. El mismo Apter, evidenció, inadvertidamente, una evolución teórica personal paralela a los enormes cambios

Los problemas fácticos, sin embargo, no bastan para crear revoluciones científicas. Las grandes teorías pueden defenderse por sí mismas, definiendo y protegiendo una serie de proposiciones básicas, prescindiendo de segmentos completos de su perspectiva en cuanto sólo periféricamente importantes. Por ello, si uno observa atentamente la teoría de la modernización durante la mitad y finales de los años sesenta e, incluso, durante los inicios de los años setenta, puede constatar una creciente sofisticación como la que la capacitó para hacer frente a sus críticas y encarar los problemas reales del momento. Las simplificaciones dualistas sobre tradición y modernidad fueron elaboradas —no reemplazadas— por nociones que describían un continuum de desarrollo, como en las postreras teorías neo-evolutivas de Parsons (1964, 1966, 1971), Bellah (1964) y Eisenstadt (1964). La convergencia se reconceptualizó para ofrecer trayectos paralelos pero independientes hacia la modernidad (e.g., Shils 1972, sobre la India, Eisenstadt 1963, sobre los imperios, Bendix 1965, sobre la ciudadanía). Se propusieron expresiones como la de difusión y sustitutos funcionales para comunicar con la modernización de las civilizaciones no-occidentales de un modo menos etnocéntrico (Bellah 1957; Cole 1979). El postulado de vínculos subsistémicos cerrados se reemplazó por la noción de aventajados y retardados (Smelser 1968), la insistencia en los intercambios se transformó por las expresiones de paradojas (Schluchter 1979), contradicciones (Eisenstadt 1963) y tensiones (Smelser 1963). Contra el metalenguaje de evolución, se sugirieron nociones como desarrollismo (Schluchter y Roth 1979) y globalismo (Nettle y Robertson 1968). La secularización condujo a ideas

---

aquí documentados, pasando de una entusiasta aceptación y explicación de la modernización del Tercer Mundo, que se basó en categorías universales de cultura y de estructura social (ver, e.g., Apter 1963), a un escepticismo postmoderno sobre el «cambio» liberador y un énfasis sobre la particularidad cultural. Esta última posición se advierte por los autoconscientes temas antimodernistas y antirrevolucionarios en la llamativa deconstrucción del maoísmo que Apter (1987) publicó a finales de 1980. Las carreras intelectuales de Robert Bellah y Michael Walzer (cf. mi discusión sobre los posicionamientos modificados de Smelser en nota 9, arriba) revela contornos similares aunque no idénticos.

Estos ejemplos y otros (véase nota 21, arriba) suscitan la intrigante cuestión que Mills describió como la relación entre historia y biografía. ¿De qué modo los intelectuales individuales contactaron con la sucesión histórica de los marcos código/narrativas, que les empujaron hacia posiciones intersticiales frente al «nuevo mundo de nuestro tiempo»? Algunos mantuvieron compromisos con sus marcos

como religión civil (Bellah 1970*b*) y a referencias sobre «la tradición de la modernidad» (Gusfield 1976).

Frente a estas revisiones internas, se propusieron las teorías antagonistas de la antimodernización toda vez que eran explicaciones más válidas respecto a problemas que la realidad traía consigo. Moore (1966) reemplazó modernización y evolución por revolución y contrarrevolución. Thompson (1963) sustituyó las abstracciones sobre parámetros desplegados en las relaciones industriales por la historia y la conciencia de clase desde los niveles más bajos a los más altos. El discurso sobre la explotación y la desigualdad (e.g., Goldthorpe 1969, Mann 1973) se enfrentaba con, y finalmente desplazó a, las discusiones sobre la estratificación y movilidad. Las teorías de conflictos (Coser 1956, Dahrendorf 1959, Rex 1961) sustituyeron a las funcionalistas; las teorías políticas centradas en el estado (Bendix *et al.* 1968, Collins 1976, Skocpol 1979, Evans *et al.* 1985) sustituyeron a las centradas en valores y a los acercamientos multidimensionales; y las concepciones referidas a la ligazón de estructuras sociales fueron desafiadas por microsociologías que destacaban el carácter proteico, informe y negociado de la vida ordinaria.

Lo que empujó a la teoría de la modernización hacia el abismo, sin embargo, no fueron esas alternativas científicas en y por sí mismas. Por ello, como he indicado, los encargados de revisar la teoría inicial comenzaron por ofrecer teorías coherentes, al tiempo que explicativas, de buena parte de los mismos problemas. El hecho decisivo en la derrota de la teoría de la modernización, sin embargo, fue la destrucción de su núcleo ideológico, discursivo y mitológico. El desafío que, en última instancia, no pudo solventarse era de naturaleza existencial. Surgió de los nuevos movimientos sociales que, progresivamente, se consideraban en términos de emancipación colectiva —revoluciones campesinas a una escala mundial, movimientos nacionales negros y chicanos, rebeliones de comunidades indígenas, movimientos juveniles, hippies, música rock, liberación de la mujer. La influencia de estos movimientos (e.g., Weiner 1984) alteró profundamente el espíritu de la época —el *tempo* vivido de la época—, les permitió arrebatar la imaginación ideológica atada al creciente cuadro de los intelectuales.

Con el propósito de representar este movedizo entorno em-

pírico y existencial, los intelectuales desplegaron una teoría explicativa. Trastocaron el código binario de la modernización y «narración de lo social» (Sherwood 1994) bajo una nueva forma. En términos de código, la «modernidad» y la «modernización» se desplazaron del polo sagrado del tiempo histórico al polo profano, con la modernidad se asumieron muchas de las características nucleares que, primeramente, estaban asociadas al tradicionalismo y lo retrogrado. Más que por la democracia y la individualización, el período moderno contemporáneo se representaba como burocrático y represivo. Más que un mercado libre o sociedad contractual, la América moderna devino «capitalista», en ningún caso racional, interdependiente, moderna y liberadora, más bien atrasada, codiciosa, anárquica e indigente.

Esta inversión de los signos y de los símbolos ligados a la modernidad contaminó los movimientos asociados con su nombre. Se anunció la muerte del liberalismo (Lowi 1969) y sus orígenes reformistas mostrados en los inicios del siglo XX se tornaron en una artimaña orientada al ineludible control corporativo (Weinstein 1968, Kolko 1967). La tolerancia quedó asociada a hedonismo, inmoralidad y represión (Wolfe *et al.* 1965). El ascetismo de la religión occidental fue criticado por su modernidad represiva y la religiosidad oriental y mística se sacralizaron en su lugar (Brown 1966, cf., Brown 1959). La modernidad se equiparó con el mecanismo de la máquina (Roszak 1969). Para el tercer mundo la democracia se definió como un lujo, los estados fuertes como una necesidad. Los mercados no eran benévolos sino malévolos, por capitalismo llegó a representarse un subdesarrollo y atraso garantizados. Esta inversión de los ideales económicos también tuvo lugar en el primer mundo. El socialismo humanista sustituyó al capitalismo del estado de bienestar como el último símbolo de la prosperidad. Las economías capitalistas se veían impulsadas a producir sólo gran pobreza y gran riqueza (Kolko 1962), y las sociedades capitalistas aparecían como fuentes de conflicto étnico (Bonacich 1972), fragmentación y alienación (Ollman 1971). El socialismo, en ningún caso la sociedad de mercado, suministraría riqueza, igualdad y una comunidad reconstruida.

Estas recodificaciones venían acompañadas de mutaciones fundamentales en las narrativas sociales. Los mitos intelectuales se exageraban sobremanera, transformándose en relatos so-

bre el triunfo colectivo y la transformación heroica. El presente se redefinió, no como el desenlace de una prolongada lucha, sino como trayectoria hacia el mundo diferente y mejor.[25] En este mito heroico los actores y los grupos se concebían en la presente sociedad como en situación «de lucha» de cara a construir el futuro. La narrativa individualizada, introspectiva del modernismo romántico, desapareció junto a la ambigüedad y la ironía como valores sociales preferentes (Gitlin 1987: 377-406). De hecho, las líneas éticas se marcaban nítidamente y los imperativos políticos se grababan en blanco y negro. En la teoría literaria, el nuevo criticismo dio paso al nuevo historicismo (e.g., Veeser 1989). En psicología, el moralismo de Freud se contemplaba ahora como represivo, erótico e, incluso, perverso bajo múltiples formas (Brown 1966). El nuevo Marx era, por momentos, un leninista y, en otras ocasiones, un comunitarista radical; pocas veces se le representaba como un demócrata social o humanista en el sentido inicial, modernista.[26]

El documento histórico con el que he abierto este trabajo ilustra este cambio en la sensibilidad. En su confrontación con Inkeles, Wallerstein anunció con toda agudeza que «el tiempo que nos toca vivir aparta los asuntos triviales y afronta la realidad sin tapujos» (1979: 133). No adoptó aquí un marco realista, más bien, lo envolvió con un disfraz heroico. Por ello la emancipación y la revolución fueron quienes caracterizaron la retórica narrativa del momento, no, como Weber podría haber dicho, el arduo e insignificante cometido de hacer frente a las demandas rutinarias. Ser realista, defendía Wallerstein, suponía asumir que «estamos viviendo en la transición» hacia un «modo socialista de producción, a la sazón, nuestro futuro gobierno del mundo» (1979: 136). La cuestión existencial que proponía a la audiencia era, «¿Cómo nos relacionamos con él?». Destacaba

---

25. Ver, por ejemplo, el tono milenarista de los artículos contemporáneos recogidos en «Smiling through the Apocalypse: Esquire's History of the Sixties» (1987).

26. Un ilustrativo estudio de caso relativo a una dimensión de esta evolución sería la británica *New Left Review*. Creada inicialmente como fórum del marxismo humanista diseminado —orientado hacia el existencialismo y la conciencia— frente a la perspectiva mecanicista de la vieja izquierda, se convirtió a finales de los años sesenta en un importante órgano de difusión para las publicaciones de Sartre, Gramsci, Lefebvre, Gorz y el joven Lukacs. Hacia 1970 se transformó en un medio de difusión del leninismo y althusserianismo. La cubierta de su edición de otoño de 1969 se adornó con el eslogan «militancia».

que dos alternativas eran las posibles. La relación con la revolución inminente pudiera ser «en calidad de militantes racionales que a ella contribuyen o como inteligentes obstaculizadores de la misma (ya sea de forma maliciosa o cínica)». La construcción retórica de estas alternativas pone de manifiesto cómo estaban vinculadas la inversión del código binario (la nítida línea separadora de lo bueno y lo malo, con la modernidad siendo contaminada) y la creación de una novedosa narrativa heroica (la milenarista orientación militante hacia la salvación futura).[27] Wallerstein hizo estas observaciones, algo que será recordado, en una exposición científica, que más tarde publicó como «Modernización: descanse en paz». Fue de los teóricos de la ciencia social más influyentes y originales de la fase de la teoría de la antimodernización.

Las teorías sociales que produjo esta nueva generación de intelectuales pueden y deben considerarse en términos científicos (véase, e.g., Van der Berg 1980 y Alexander 1987). Sus logros cognitivos, por ello, dominaron en los años setenta y han mantenido su hegemonía en la ciencia social contemporánea mucho después de que los totalitarismos ideológicos, en los que inicialmente se encarnaron, comenzaron a desmoronarse.[28] To-

---

27. Con el objeto de impedir una comprensión defectuosa del tipo de argumento que voy a proponer aquí, debería destacar que ésta y otras correlaciones que he propuesto entre código, narrativa y teoría constituyen lo que Weber, sonsacado de Goethe, denominó «afinidades electivas» más que relaciones causales históricas, sociológicas o semióticas. El compromiso con estas teorías podría, en principio, inducirse por otro tipo de formulaciones ideológicas, y han existido en tiempos remotos y en otros contextos nacionales. Estas versiones particulares de código y narrativa no siempre necesitan combinarse. Sin embargo, en los períodos históricos, que aquí planteo, las posiciones encajan de forma complementaria.

28. Este breve apunte sobre el «retraso» en la producción generacional es importante destacarlo. Primeramente el acceso de estas nuevas generaciones a la conciencia política y cultural produce nuevas ideologías intelectuales y teorías y, como Mannheim subrayó en primer lugar, las identidades generacionales en esta era histórica tienden a mantenerse constantes a pesar de los cambios. El resultado es que, en un punto dado, el «medio intelectual», considerado como una totalidad, dispondrá de una número de formulaciones ideológicas rivales producido por formaciones arqueológicas históricamente generadas. En la medida en que se mantienen las figuras intelectuales autorizadas dentro de cada generación, además, las ideologías intelectuales iniciales continuarán socializando a los miembros de las generaciones sucesivas. La socialización autoritaria, en otras palabras, subraya el efecto a largo plazo, que crece adicionalmente por el hecho de que el acceso a las infraestructuras organizacionales de socialización —e.g., control de programas de educación superior en prestigiosas universidades, dirección de periódicos importantes— puede conseguirse por los miem-

davía estudiar el declive de un modo de conocimiento, insistiría una vez más, requiere, de igual modo, amplias consideraciones extra-científicas. Las teorías las crean los intelectuales en su búsqueda de significado. En respuesta al cambio social continuo, a los virajes generacionales, los esfuerzos científicos e ideológicos de las primeras generaciones de intelectuales pueden parecer, no sólo empíricamente implausibles, sino poco profundos psicológicamente, irrelevantes políticamente y obsoletos moralmente.

Al final de los años setenta la energía de los movimientos sociales radicales del período precedente ha desaparecido. Algunas de sus demandas se institucionalizan; otras se abortan por los movimientos reaccionarios mayoritarios que generaron públicos conservadores y gobiernos de derecha. El cambio cultural y político fue tan rápido como el que representa, una vez más, una ruptura histórica y epistemológica.[29] El materialismo sustituyó al idealismo entre las zonas de influencia política y los análisis daban cuenta de los puntos de vista crecientemente conservadores entre la juventud y los estudiantes universitarios. Los ideólogos marxistas —uno piensa en Bernard-Henry Levy (1977) en París y David Horowitz (1989) en Estados Unidos—

---

bros autoritarios de generaciones cuya ideología/teoría pudiera estar ya «refutada» por los desarrollos que están teniendo lugar entre las jóvenes generaciones. Estas consideraciones producen efectos latentes que hacen difícil reconocer la sucesión intelectual hasta mucho después de que llegue a cristalizar.

Los efectos inerciales de las formaciones generacionales apuntan a que las nuevas ideologías/teorías podrían haber ofrecido respuesta, no sólo a la formación inmediatamente precedente —que es su punto primario de referencia—, sino, en una segunda forma, a todas las formaciones que se mantienen en el medio social en el momento de su formación. Por ejemplo, mientras el postmodernismo aquí será representado, en primer lugar, como una respuesta a las teorías de la antimodernización de pretensión revolucionaria, también es caracterizado por la necesidad de plantear la inadecuación entre el modernismo de postguerra y el marxismo anterior a la guerra. Como indico abajo, sin embargo, las respuestas del postmodernismo a los últimos movimientos están mediadas por su primera respuesta a la ideología/teoría que le precedía inmediatamente. Por ello, únicamente se entienden los primeros movimientos tal y como ellos han sido defendidos por la generación de los sesenta.

29. Este sentido de transformación inminente y apocalíptico quedó ejemplificado en los años ochenta por la revista británica postmarxista y postmoderna, *Marxism Today*, que proclamaba, en lenguaje milenario, la llegada de «nuevos tiempos». «A menos que la izquierda pueda adaptarse a esos "nuevos tiempos", debe vivir en las zonas marginales [...]. Nuestro mundo se está reconstruyendo [...]. En el proceso de nuestras identidades, nuestro sentido del *self*, nuestras propias subjetividades se están transformando. Nos encontramos en transición hacia una nueva era» (*Marxism Today*, octubre 1988; citado en Thompson 1992: 238).

se convirtieron en *nouvelles philosophes* anticomunistas y, algunos de ellos, neoconservadores. Los hippies pasaron a ser yuppies. Para muchos intelectuales que maduraron durante el radicalismo de los años sesenta y setenta, estos nuevos desarrollos produjeron una enorme decepción. Los paralelos con los años cincuenta eran evidentes. La narrativa colectiva y heroica del socialismo había muerto una vez más y el final de la ideología parecía producirse de nuevo.

## 4. Teoría de la postmodernización: derrota, resignación y distanciamiento cómico

El «postmodernismo» puede verse como una teoría social explicativa que ha producido una nueva serie intermedia de modelos de cultura (Lyotard 1984, Foucault 1976, Huyssen 1984), ciencia y epistemología (Rorty 1979), clase (Bourdieu 1984), acción social (Crespi 1992), género y relaciones familiares (Halpern 1990, Seidman 1991), y vida económica (Harvey 1989, Lasch 1985). En cada una de estas áreas, y en otras, las teorías postmodernas han realizado contribuciones ciertamente originales a la comprensión de la realidad.[30] Sin embargo, el postmodernismo no se ha mostrado como una teoría de nivel medio. Estas discusiones han adquirido significado sólo porque se han planteado para ejemplificar nuevas y significativas tendencias de la historia, la estructura social y la vida moral. Por ello, debido a la conexión establecida entre los niveles de la estructura y los procesos, micro y macro, con relevantes afirmaciones sobre el pasado, presente y futuro de la vida contemporánea, el postmodernismo ha confeccionado una importante y aglutinante teoría general de la sociedad, que, como otras que hemos considerado aquí, debe concebirse en términos extracientíficos, no sólo como un recurso explicativo.

Si consideramos el postmodernismo como mito —no solamente como un conjunto de descripciones cognitivas sino con su

30. Un compendio de innovaciones del postmodernismo de nivel medio en el conocimiento científico ha sido compilado por Crook, Pakulski y Waters 1992. Para una crítica convincente de las proposiciones socioeconómicas de tales teorías de rango medio de la época postmoderna en lo que respecta a sus avances y supuestos, ver Herpin 1993. Para otras críticas ver Archer 1987; Giddens 1991 y Alexander 1991, 1992.

código y narración dentro de un marco «significativo»— debemos tomarlo como sucesor de la ideología de la teoría social radical; estimulado por el fracaso de la realidad se desenvuelve de un modo que sería congruente con las expectativas generadas por el credo de la antimodernización. Desde esta perspectiva podemos constatar que, mientras el postmodernismo parece luchar a brazo partido con el presente y el futuro, su horizonte se ha fijado en el pasado. Entendido inicialmente como (al menos) una ideología del desencanto intelectual, los intelectuales marxistas y postmarxistas articularon el postmodernismo como reacción al hecho de que el período del radicalismo heroico y colectivo parecía estar diluyéndose.[31] Redefinían este presente colectivo convulso, del que se había podido presagiar un futuro inminente aún más heroico, como un período que ahora estaba en vías de defunción. Afirmaban que había sido sustituido, no por razones de frustración política, sino debido a la estructura de la historia misma.[32] El fracaso de la utopía había amenazado con una posibilidad míticamente incoherente, en concreto, la regresión histórica. Amenazaban con socavar las estructuras semánticas de la vida intelectual. Con la teoría postmoderna, este

---

31. En Diciembre de 1986, *The Guardian*, un prestigioso periódico británico independiente de marcado carácter izquierdista, publicó durante tres días la serie, «Modernism and Postmodernism». En su artículo introductorio, Richard Gott anunció con su explicación que «los impulsos revolucionarios que galvanizaron en cierta ocasión la política y la cultura se han esclerotizado claramente» (citado en Thompson 1992: 222). El propio análisis de Thompson de este hecho es particularmente sensible al papel central jugado en él por el declive histórico del mito heroico-revolucionario. «Este periódico pensó claramente el sujeto de un supuesto cambio cultural del modernismo al postmodernismo suficientemente importante, por lo cual es importante dedicar muchas páginas y publicaciones al sujeto. La razón que se consideraba importante quedó indicada en el subtítulo: "Por qué el movimiento revolucionario que brilló en las primeras décadas del siglo se apaga". A lo largo de la serie, la crítica de *The Guardian* analiza el malestar de finales del siglo XX. [...] Los artículos posteriores clarificaban que el "malestar" cultural representado por el cambio del modernismo se veía como un síntoma de un malestar social y político más profundo» (*ibíd.*).

La trasposición del fervor revolucionario y el término «modernismo» al estadio virtual de prepostmodernismo del s. XX —en ocasiones, por ello, a la era postilustrada— es una tendencia común a la teoría postmodernista. Una reflexión natural sobre sus funciones binarias y narrativas reclama la asunción de un papel vital en la situación de la época del «postmodernismo» entre el futuro y el pasado.

32. «La revolución que anticipaban las vanguardias y los partidos de extrema izquierda y que denunciaron los pensadores y las organizaciones de derecha no tuvo lugar. Pero las sociedades avanzadas no se han incorporado a una transformación radical. Tal es la constatación común que hacen los sociólogos [...] que han convertido a la postmodernidad en el tema de sus análisis» (Herpin 1993: 295)

fracaso inminente pudo transformarse en algo inmanente, en una necesidad del propio desarrollo histórico. Las «grandes narrativas» heroicas de la izquierda sencillamente habían sido irrelevantes para la historia; actualmente no fracasarían. Los mitos aún podrían funcionar. El significado se había conservado.

Las primeras atribuciones más influyentes del postmodernismo se completaron con sinceras revelaciones de perplejidad teórica, testimonios de cambios dramáticos en la realidad y expresiones de desesperación existencial. Frederick Jameson (1988: 25), por ejemplo, identificó un «nuevo y virtualmente inimaginable incremento de la alineación tecnológica». A pesar de sus compromisos metodológicos, Jameson se opone a la tendencia a reganar las certezas neomarxistas de la época inicial. Al afirmar que los cambios en la base productiva de la sociedad han engendrado las confusiones superestructurales de una época de transición, lamentaba (*ibíd.*, 15) «la incapacidad de nuestras mentes, al menos en el presente, para organizar la enorme red global multinacional y descentrada de comunicación en la que nos encontramos sumidos como sujetos individuales». Refiriéndose al papel tradicional del arte como vehículo para adquirir claridad cultural, Jameson se quejaba de que este reflejo portador-de-significado ha quedado bloqueado: somos «incapaces de concentrar la atención en nuestro propio presente, como si nos hubiésemos convertido en incapaces de realizar representaciones estéticas de nuestra propia experiencia actual» (*ibíd.*, 20).[33]

A pesar de todo, el triunfo intelectual cargado de significado del postmodernismo maduro es ya visible en la descripción de Jameson relativa a este nuevo orden en cuanto privatizado, fragmentado y comercial. Con estos términos, las perplejidades y bloqueos de la racionalidad que Jameson consiguió articular, pueden explicarse, no como fracaso personal, sino como necesidades históricas sustentadas en la propia razón. Lo que parece

33. Esta constatación de pesimismo debería compararse con el tono más optimista del «Prefacio» de Jameson a *The Political Unconscious*, su colección de ensayos escritos durante los años setenta, en la que pretende «anticipar [...] esas nuevas formas de pensamiento colectivo y cultura colectiva que se extienden más allá de los límites de nuestro propio mundo», describiéndolos como «producción aún por realizar, colectiva, y culturalmente descentrada del futuro, más allá del realismo y modernismo» (1980: 11). Apenas una década más tarde, lo que Jameson encontró más allá del modernismo se transformó en algo bastante diferente de la cultura colectiva y liberadora que él había buscado.

amenazar con una pérdida de sentido deviene ahora la mejor base para el sentido; lo que se ha construido es un nuevo presente y un nuevo pasado. No sorprende que Jameson describiera (*ibíd.*, 15) el postmodernismo, primera y principalmente, como un concepto «periodizador», apuntando a que el término se constituyó para que los intelectuales y sus audiencias pudieran encontrar el sentido de estos nuevos tiempos: «El nuevo postmodernismo expresa la verdad interna del novedoso orden social emergente del capitalismo tardío» (*ibíd.*).

La teoría postmoderna, por tanto, puede verse, en términos bastante precisos, como un intento de enmendar el problema del sentido ocasionado por el fracaso acaecido en los «sesenta». Sólo de esta forma podemos entender por qué se proclamaba la dicotomía entre modernidad y postmodernidad, y por qué los contenidos de estas nuevas categorías históricas se describen bajo las formas que ellas poseen. Desde la perspectiva aquí desplegada las respuestas parecen bastante claras. La continuidad con el período inicial del radicalismo antimoderno es un hecho porque el postmodernismo también entiende «lo moderno» como su enemigo explícito. En el código binario de esta ideología intelectual, la modernidad se instala en el plano contaminado, representando «lo otro» en los relatos narrativos del postmodernismo.

A pesar de todo, en esta tercera fase de la teoría social de postguerra los contenidos de la modernidad han cambiado por completo. Los intelectuales radicales habían subrayado el aislamiento y el particularismo del capitalismo moderno, su provincianismo y el fatalismo y la resignación por él producidos. La alternativa de postmodernización que ellos planteaban no era postmoderna, sino pública, heroica, colectiva y universal. Son, precisamente, estas últimas cualidades lo que la teoría de la postmodernización ha censurado como encarnación de la propia modernidad. Por el contrario, ellos han codificado la privacidad, las expectativas menos ambiciosas, el subjetivismo, la individualidad, la particularidad y el localismo como plasmación del bien. En cuanto a la narrativa, las proporciones de mayor relevancia histórica del postmodernismo —la desvalorización del metarrelato y el retorno de lo local (Lyotard 1984), el ascenso del símbolo vaciado de sentido o simulacro (Baudrillard 1983), el final del socialismo (Gorz 1982), el énfasis en la plura-

lidad y la diferencia (Seidman 1991, 1992)— son representaciones transparentes de un marco narrativo en franco retroceso. Son respuestas al desplome de las ideologías «de progreso» y de sus creencias utópicas.

Las similitudes con el antimodernismo radical, por tanto, son superficiales y equivocadas. De hecho, existe una conexión mucho más significativa entre postmodernismo y el período que precedió al radicalismo, es decir, la propia teoría de la modernización. Esta teoría, recordamos, era, por sí misma, una ideología desvalorizada que sucedía a un primer período heroico de cuestionamiento radical. Por otra parte, también incluía aspectos como lo privado, lo personal y lo local.

Mientras estas similitudes revelan los numerosos equívocos que pueden provocar las autorrepresentaciones intelectuales de las ideologías intelectuales es una verdad obvia que las dos aproximaciones difieren en aspectos fundamentales. Estas diferencias emergen de sus posiciones en un tiempo histórico concreto. El liberalismo de postguerra que inspiró la teoría de la modernización sucedió a un movimiento radical que entendió la trascendencia dentro de un marco progresista, que, al tiempo que apuntaba a una radicalización del modernismo, también lo rechazaba frontalmente. Por ello, mientras las dimensiones románticas e irónicas del liberalismo de postguerra restaron influencia al modernismo heroico, su movimiento superador del radicalismo hizo, incluso, más accesibles aspectos nucleares del modernismo.

El postmodernismo, por el contrario, sucedió a una generación intelectual radical que había condenado, no sólo el modernismo liberal, sino los principios claves de la noción de modernización como tal. La Nueva Izquierda rechazaba, en parte, a la Vieja Izquierda ya que ésta se encontraba vinculada al proyecto de modernización; prefirió la Escuela de Frankfurt (e.g. Jay 1970), cuyas raíces localizadas en el romanticismo alemán coincidían más nítidamente con su propio tono antimodernista. Mientras el postmodernismo es, de hecho, una narrativa desvalorizada frente al radicalismo heroico, la especificidad de su posición histórica supone que debe ubicar las versiones heroicas (radicales) y románticas (liberales) de la modernidad en el mismo plano negativo. Los sucesores intelectuales tienden a invertir el código binario de la teoría hegemónica precedente. Para el

postmodernismo, el nuevo código, modernismo: postmodernismo, implicaba una mayor ruptura con los valores occidentales «universalistas» que con el código tradicionalismo: modernismo del período de postguerra o que con la dicotomía modernismo capitalista: antimodernización socialista que le sucedió.[34]

En términos narrativos también se producen grandes cambios desvalorizadores. Aunque se mantiene, sin duda, un tenor romántico en ciertas tendencias del pensamiento postmodernista e, incluso, argumentos colectivistas de liberación heroica, estas versiones «constructivistas» (Thompson 1992; Rosenau 1992) centran la atención en lo personal y lo íntimo y tienden a ser herederas del movimiento social de los años sesenta, e.g., las «revueltas» gay y lesbianas, el «movimiento» de la mujer y los activistas ecológicos como los verdes. Al igual que se comprometen con las políticas públicas, tales movimientos articulan sus demandas más en el lenguaje de la diferencia y particularismo (e.g., Seidman 1991 y 1992) que en los términos universalistas del bien colectivo. El impulso principal y el más específico de la narrativa postmoderna, sin embargo, es bastante diferente. Al rechazar no sólo el heroísmo, sino también el romanticismo, tiende a ser más fatalista, crítico y resignado, más cercano a un cierto agnotiscismo cómico que esos movimientos políticos de construcción y promotores de reforma. Más que defender la autenticidad del individuo, el postmodernismo anunció, a través de Foucault y Derrida, la muerte del sujeto. En palabras de Jameson (1988: 15) «la concepción de un único *self* y la identidad privada (son) cosa(s) del pasado». Otra desviación de la versión inicial romántica del modernismo es la singular ausencia de la ironía. La filosofía política de Rorty es una caso muy claro. Al desposar ironía y complejidad (e.g. Rorty 1985, 1989) secunda un liberalismo político y no epistemológico, y, en razón de estos compromisos, debe distanciarse del marco postmodernista.

---

34. Los teóricos postmodernos son muy aficionados a rastrear sus raíces antimodernas en el romanticismo, en figuras antiilustradas como Nietzsche, Simmel y en temas articulados por la Escuela de Frankfurt inicial. Con todo, la rebelión del marxismo temprano, más tradicional, contra la teoría de la modernización trazaba su línea genealógica bajo formas muy similares. Como Seidman (1983) puso de manifiesto antes de su viraje postmoderno, en el romanticismo mismo habitaban posturas universalizadoras significativas contrapuestas, y entre Nietzsche y Simmel existía un desacuerdo fundamental en relación a la evalución de la modernidad misma.

En lugar del relato y la ironía, lo que ha brotado con contundencia en el postmodernismo es el marco cómico. Frye llama comedia a la última equivalencia. Como el bien y el mal no pueden analizarse, los actores —protagonistas y antagonistas— se encuentran en el mismo nivel moral, y la audiencia, más que estar normativa o emocionalmente implicada, puede sentarse cómodamente y divertirse. Baudrillard (1983) es el maestro de la sátira y el ridículo, al igual que el mundo occidental en su conjunto se convierte en Disneylandia. En la comedia postmoderna, por ello, se evita la idea de actor. Con cierto atisbo de burla pero con un nuevo sistema teórico en su mente, Foucault anunció la muerte del sujeto, un tema que Jameson canonizó con su anuncio de que «la concepción de un único *self* y la identidad privada (son) cosa(s) del pasado». El postmodernismo es el juego dentro del juego, un drama histórico destinado a convencer a sus audiencias de que el drama ha muerto y de que la historia ya no existe. Lo que persevera es la nostalgia por un pasado saturado de simbolismo.

Quizá podríamos finalizar esta discusión con una instantánea de Daniel Bell, un intelectual cuya trayectoria encarna nítidamente cada una de las fases científica y mítica que anteriormente ya he descrito. Bell accede a la autoconciencia intelectual como trotskista en los años treinta. Durante cierto espacio de tiempo, tras la Segunda Guerra Mundial, se posicionó dentro del abanico de figuras anticapitalistas como C. Wright Mills, a quien acogió en calidad de colega en la Universidad de Columbia. Su famoso trabajo sobre la línea de montaje y el trabajo no-especializado (1992*b* [1956, 1947]) puso de relieve la continuidad con el trabajo izquierdista del período anterior a la guerra. Al insistir en el concepto de alienación, Bell se comprometió más con el «capitalismo» que con el «industrialismo», de suerte que apoyó la transformación epocal y se opuso a la línea de la modernización de postguerra. Pronto, sin embargo, Bell efectuó una transición hacia el realismo, abogando por un modernismo más individualista romántico que socialista radical. Aunque *El advenimiento de la sociedad postindustrial* apareció en 1973, Bell introdujo el concepto como una extensión de la tesis de Aron sobre la industrialización planteada casi dos décadas antes. Lo postindustrial era una periodización que apoyaba el progreso, la modernización y la razón además de minar las

posibilidades de la trascendencia heroica y el conflicto de clase. Al aparecer, en medio de la rebelión antimodernista, *El advenimiento de la sociedad postindustrial* se acogió con perplejidad y reservas por parte de muchos intelectuales pertenecientes a la izquierda antimodernista, aunque su relación indirecta con las teorías de la sociedad de la post-escasez también se remarcó en ocasiones.

Lo que destaca respecto a esta fase de la trayectoria de Bell es la rapidez con que la noción modernista de sociedad post-industrial condujo al postmodernismo, más en cuanto al contenido que en cuanto a la forma explícita. Para Bell, por supuesto, no fue el decepcionante radicalismo lo que produjo este cambio sino sus desencantos con lo que el dio en llamar el modernismo tardío. Cuando Bell se apartó de este modernismo degenerado en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, su relato cambió. La sociedad industrial, en un tiempo concreto quintaesencia del modernismo, ahora no engendraba racionalidad y progreso, sino emocionalismo e irracionalismo, categorías, por lo demás, que encarnaban, de modo alarmante, a la cultura juvenil de los años sesenta. La solución de Bell a esta autodestrucción inminente de la sociedad occidental fue la de recomendar el retorno de lo sagrado (1977), una solución que mostraba la nostalgia por el pasado que Jameson diagnosticaría más tarde como un signo inconfundible de la incipiente época postmoderna.

La comparación del argumento postindustrial de Bell con el postfordismo de Harvey (1989) queda patente en esta consideración. Harvey plantea desarrollos similares en los planteamientos productivos del capitalismo-de-información pero diseña una conclusión diferente respecto a sus efectos sobre la conciencia de la época. El antimarxismo de Bell (1978) —su énfasis en la asincronicidad de los sistemas— le permite afirmar la rebelión en la forma de la cultura juvenil y plantear la solución cultural en el ideal del «retorno de lo sagrado» (cf., Eliade 1954). El compromiso permanente de Harvey con el razonamiento ortodoxo base-superestructura, le permite, por el contrario, postular la fragmentación y la privatización como inevitables e imparables resultados del modo productivo del postfordismo. El ataque conservador de Bell hacia el modernismo contiene nostalgia; el ataque radical de Harvey al postmodernismo plantea la derrota.

Desde luego que a la teoría postmoderna aún le queda mucho por hacer. Como ya he apuntado, sus formulaciones de grado medio contienen verdades de gran calado. Evaluar la importancia de su teorización general, por el contrario, depende de si se ubica el postestructuralismo bajo su égida.[35] Ciertamente, los teóricos del giro lingüístico —pensadores como Foucault, Bourdieu, Geertz y Rorty— comenzaron por perfilar sus comprensiones mucho antes de que el postmodernismo apareciera en escena. Sin embargo, sus énfasis en el relativismo y el constructivismo, su antagonismo respecto a una identificación con el sujeto, y su escepticismo a la vista de la posibilidad de un cambio total hace que sus contribuciones sean más compatibles con el postmodernismo que con el modernismo o la antimodernización radical. Por ello, estos teóricos diseñaron una respuesta a su decepción con el modernismo (Geertz y Rorty frente a Parsons y Quine), por una parte, y con el antimodernismo heroico (Foucault y Bourdieu frente a Althusser y Sartre), por la otra. En cualquier caso, Geertz y Bourdieu difícilmente pueden ser tildados de teóricos postmodernos y las teorías culturalistas fuertes no pueden identificarse con los inconfundibles sentimientos ideológicos que el término postmodernismo implica.

Mantendría aquí, como ya he propuesto al principio de este trabajo, que las consideraciones científicas son insuficientes de cara a dar respuesta de los cambios en favor o en detrimento de una posición intelectual. Si, como yo creo que es el caso, el distanciamiento respecto al postmodernismo ya ha comenzado, debemos observar muy de cerca, una vez más, las consideracio-

---

35. Ello depende, también, de otras decisiones contingentes, por ejemplo, la de ignorar la propuesta del propio postmodernismo referente a que no tiene ni aboga por una teoría general (ver, e.g., mi debate con Seidman [Alexander 1991 y Seidman 1991]). Además, queda por considerar el problema mucho más general de si el postmodernismo puede contemplarse, incluso, como un único punto de vista. He defendido aquí la idea de que eso debe ser objeto de discusión, al mismo tiempo que reconozco la diversidad de puntos de vista dentro de él. No hay duda, por tanto, de que cada una de las cuatro teorías que examino aquí sólo existen, como tales, a través de un acto de reconstrucción hermenéutica. Semejante metodología típico-ideal, no es sólo justificable filosóficamente (e.g. Gadamer 1975) sino ineludible intelectualmente, en el sentido de que las hermenéuticas del sentido común se refieren continuamente al «postmodernismo» como tal. En todo caso, estas consideraciones no deberían ocultar el hecho de que lo que se está llevando a cabo es una tipificación y una idealización. Desde un punto de vista más empírico y concreto, cada período histórico y cada teoría social por revisar contenían diferentes modelos y partes.

nes extracientíficas, los recientes acontecimientos y los cambios sociales que parecen demandar un nuevo «marco histórico-universal».

## 5. **Neomodernismo: valorización dramática y categorías universales**

En la teoría postmoderna los intelectuales durante largo tiempo se han representado a sí mismos y a la sociedad teniendo como referente el fracaso de las utopías heroicas de los movimientos sociales radicales, una respuesta que, al tiempo que reconocía el fracaso, no hacía ningún tipo de concesión a las referencias cognitivas de un mundo utópico. Cualquier idea del pensamiento postmoderno es una reflexión sobre las categorías y las falsas aspiraciones de la narrativa colectivista tradicional, y para numerosos postmodernos la antiutopía del mundo contemporáneo es el resultado semántico. Incluso, mientras las expectativas de los intelectuales de izquierda se veían defraudadas a finales de los setenta, se reactivaba la imaginación intelectual de otros. Cuando la izquierda perdía, la derecha ganaba sin remisión. En los años sesenta y setenta la derecha era un movimiento reaccionario y el azote de la población negra. En 1980 empezó a triunfar y comenzó a efectuar movimientos de largo alcance en las sociedades occidentales. Un hecho que ha sido convenientemente examinado por cada una de las tres generaciones de intelectuales que nosotros hemos considerado hasta ahora —y más severamente por el movimiento postmodernista que históricamente fue coextensivo con él— es que la victoria de la derecha neoliberal tuvo, y continúa teniendo, enormes repercusiones políticas, económicas e ideológicas a lo largo y ancho del globo.

El «acontecimiento» más decisivo para la derecha fue, de hecho, el declive del comunismo, que no se trataba sólo de una victoria política, militar y económica, sino, como he apuntado en la introducción de este ensayo, un triunfo en el nivel de la propia imaginación histórica. Ciertamente existieron elementos económicos objetivos en la quiebra de la Unión Soviética, incluyendo crecientes deficiencias tecnológicas, el hundimiento de las exportaciones y la imposibilidad de encontrar los fondos

económicos necesarios para poner en marcha una estrategia de crecimiento interno (Muller 1992: 139). Si bien el desplome económico final tuvo una causa política, junto a ello la expansión militar de Norteamérica y sus aliados de la OTAN basada en tecnología computerizada, combinada con el boicot tecnológico inspirado por la derecha, condujo a la dictadura del partido comunista a la quiebra económica y política. Aunque la imposibilidad de acceder a los documentos convierte a cualquier juicio definitivo en mera precipitación, parece no haber duda de que esas políticas se apoyaban, de hecho, en los principios objetivos estratégicos de los gobiernos de Reagan y Thatcher, y de que se ejecutaran con el efecto señalado.[36]

Este extraordinario y casi inesperado triunfo sobre lo que parecía, no sólo un mundo alternativo plausible en lo social, sino también en lo intelectual ha tenido el mismo tipo de efectos desestabilizadores, deontológicos sobre muchos intelectuales, que los de otras «rupturas» cruciales históricas que he discutido antes. Eso ha creado, también, el mismo sentido de inminencia y la convicción de que el «nuevo mundo» en construcción demanda un nuevo y muy diferente tipo de teoría social.[37]

---

36. El vínculo entre la *Glasnost* y la *Perestroika* y el edificio militar del presidente Ronald Reagan —en particular, su proyecto de Guerra de las galaxias— ha sido continuamente destacado por los antiguos oficiales soviéticos que participaron en la transición que comenzó en 1985. Por ejemplo: «Los antiguos altos oficiales soviéticos confesaron a Friday que las implicaciones de la apuesta de la Guerra de las galaxias del entonces Presidente Reagan y el accidente de Chernobyl confluyeron posibilitando el cambio en la política armamentística soviética y el final de la Guerra Fría. En una intervención en la Universidad de Princeton durante una conferencia cuyo tema era el final de la Guerra Fría, los oficiales afirmaron [...] que el Presidente de la República soviética Mijail Gorvachov fue convencido de que cualquier intento de ponerse a igual nivel que la Iniciativa Estratégica de Defensa de 1983 de Reagan [...] podría acarrear un empobrecimiento irreparable de la economía soviética» (Reuters News Service, febrero, 27, 1993).

37. Este sentido de ruptura fundamental destructora de límites se pone de manifiesto con toda claridad en el reciente libro de Kenneth Jowitt, que busca en el imaginario bíblico la manera de comunicar la manera de cómo la difusión y la amenaza se convierte en la desorientación intelectual genuinamente contemporánea: «Durante casi la mitad de siglo, los límites de la política internacional y las identidades de sus participantes nacionales se han configurado directamente por la presencia de un mundo de cuño leninista centrado en la Unión Soviética. La extinción leninista de 1989 plantea un reto fundamental en esos límites e identidades... Los límites son un componente esencial de una identidad reconocible y coherente [...]. El agotamiento y la disolución de los límites es, muy a menudo, un suceso traumático —mucho más cuando los límites se han organizado y comprendido en términos sumamente categóricos [...]. La Guerra Fría fue un período "Joshua", un período de límites e identidades dogmáti-

Este triunfo negativo sobre el socialismo estatal se ha visto reforzado, además, por la dramática serie de «sucesos positivos» que, durante los años ochenta, secundaron las agresivas economías capitalistas de mercado. Esto se ha destacado con frecuencia (muy recientemente por Kennedy 1993) en relación con el NIC (Newly Industrialized Countries), las economías asiáticas de reciente industrialización y extraordinariamente dinámicas, las cuales han irrumpido en lo que se hace llamar el Tercer Mundo. Es importante no infravalorar los efectos ideológicos de este hecho de trascendencia internacional: el nivel superior y las transformaciones sostenidas de las economías atrasadas fueron realizadas, no por las economías de gobiernos socialistas, sino por los celosos estados capitalistas.

Lo que frecuentemente se pasa por alto es que durante este mismo espacio de tiempo se infundió un nuevo vigor al mercado capitalista, tanto simbólica como objetivamente, en el Occidente capitalista. Esto se evidenció, nos sólo en la Inglaterra de M. Thatcher y en los Estados Unidos de Norteamérica de Reagan, sino, de modo más dramático, en los regímenes más «progresistas» e intervencionistas como Francia y, posteriormente, en países como Italia, España y, más recientemente, en el área escandinava. En estos casos, por tanto, no sólo tuvo lugar la esperada y portentosa quiebra de buena parte de las economías comunistas del mundo, sino también la acusada privatización de las economías capitalistas nacionalizadas en estados autoritarios-corporativistas y democrático-socialistas. La recesión de alcance mundial que prosiguió al largo período de crecimiento sostenido en la historia capitalista no parece haber enfriado el renacimiento de los compromisos con el mercado, como pone de relieve sin paliativos el reciente triunfo del neoliberalismo de Clinton en Estados Unidos. A finales de los años sesenta y setenta los sucesores intelectuales de la teoría de la moderniza-

---

camente centralizadas. En contraste con la secuencia bíblica, la extinción leninista de 1989 desplazó el mundo de un entorno Joshua a otro del Génesis: de un modo centralizadamente organizado, rígidamente estructurado e histéricamente sobrecargado de límites impenetrables a otro en el que los límites territoriales e ideológicos se han atenuado, borrado y confundido. Habitamos un mundo que, aunque no es "amorfo y vacío", en él sus grandes imperativos son los mismos que en el Génesis, "nombrar y delimitar".

Jowitt compara el impacto reconfigurador del mundo resultante de los sucesos de 1989 con los de la Batalla de Hastings en 1066.

ción, neomarxistas como Baran y Sweezy (1964) y Mandel (1968) anunciaron el inminente estancamiento de las economías capitalistas y una tasa de beneficio inevitablemente decreciente.[38] La historia se ha encargado de desmentir tales asertos, lo que ha conllevado resultados ideológicos de gran alcance (Chirot 1992)

Los desarrollos «directos» en el plano específicamente político han sido de tan largo tan alcance como en el económico. Como he mencionado anteriormente, a finales de los años sesenta y durante los setenta se convirtió en ideológicamente elegante y empíricamente justificable aceptar el autoritarismo político como precio del desarrollo económico. En la última década, sin embargo, los acontecimientos relevantes que han acaecido parecen haber desafiado esta visión, y parece estar produciéndose un reverso radical de la sabiduría convencional. No sólo han desaparecido las tiranías comunistas desde la mitad de los ochenta, sino también varias de las dictaduras de América Latina, que parecieron tan «objetivamente necesarias» a la anterior generación intelectual. Incluso las dictaduras africanas han comenzado, recientemente, a mostrar signos de vulnerabilidad frente a este tránsito en el discurso político del autoritarismo a la democracia.

Estos desarrollos han creado las condiciones sociales —y un sentimiento público mayoritario— que parecerían desmentir la codificación que los intelectuales postmodernos hacen de la sociedad contemporánea (y futura) como fatalista, privada, parti-

---

38. Uno de los pocos temas de debate relevantes de la ideología intelectual de los últimos 30 años ha sido el «centro comercial», el «gran centro de compras». Su aparición después de la Segunda Guerra Mundial en Estados Unidos vino a representar para muchos liberales conservadores la vitalidad continuista —contraria a las calamitosas predicciones del pensamiento marxista en los años treinta— del «pequeño comercio» y la «pequeña burguesía». Más tarde, neomarxistas como Mandel dedicaron una gran parte de tiempo a los centros de comercio, sugiriendo que esta nueva forma de organización ha mantenido a distancia el último estancamiento económico del capitalismo, describiéndole como el equivalente organizacional de la advertencia de la «creación artificial» de «necesidades falsas». En los años ochenta, la extensión del capitalismo de masas, ahora transformado en grandes centros de compras para los poderosos y para los no tanto, devino el objeto del ataque de los postmodernistas, quienes lo veían, no como el ingenioso mecanismo que evita el estancamiento, sino como la perfecta representación de la fragmentación, comercialización, privaticidad y retraimiento que marcó el final de la esperanza utópica (y posiblemente de la propia historia). El ejemplo más famoso de estos últimos es Jameson (e.g., 1988) sobre el hotel Bonaventure de Los Ángeles.

cularista, fragmentada y local. También aparecerían cuestionando el desvalorizado marco narrativo del postmodernismo, que ha insistido en el relato de la diferencia o, más fundamentalmente, en la idea de que la vida contemporánea puede interpretarse de modo cómico. Y, por ello, si miramos atentamente el reciente discurso intelectual, podemos observar, de hecho, un retorno a muchos de los temas modernistas iniciales.

Debido a los recientes *revivals* del mercado y de la democracia que han acaecido a escala mundial, y teniendo en cuenta que son ideas generalizadas y abstractas desde el punto de vista categórico, el universalismo ha devenido, una vez más, un recurso viable para la teoría social. Las nociones de comunalidad y convergencia institucional han vuelto a emerger y, con ellas, las posibilidades para los intelectuales de conferir significado de un modo utópico.[39] Parece, de hecho, que estamos asistiendo al nacimiento de una cuarta versión de postguerra del pensamiento social mitopoiético. El «neo-modernismo» (cf. Tiryakian 1991) servirá como una caracterización tosca pero eficaz de esta fase de la teoría de la modernización hasta que aparezca un término que represente el nuevo espíritu de la época de una forma más imaginativa.

En respuesta a los desarrollos económicos, diferentes grupos de intelectuales contemporáneos han reflotado la narrativa emancipatoria del mercado, en la que sitúan un nuevo pasado (sociedad antimercado) y un nuevo presente/futuro (transición

---

39. Por ejemplo, en su reciente contestación a los compañeros miembros de la izquierda académica —no algunos sino muchos de los cuales son ahora postmodernos en su promoción de la diferencia y el particularismo— Todd Gitlin sostiene, no sólo que una renovación del proyecto de universalismo es necesario para preservar una política intelectual viable desde el punto de vista crítico, sino que un movimiento semejante ya ha comenzado: «Si hay que ser de izquierda en un sentido más amplio que el puramente sentimental, esta posición debería concretarse en la siguiente idea: este deseo de la unidad del hombre es indispensable. Las formas, los medios, los soportes y los costos están sujetos a una conversación disciplinada [...] Ahora, junto a la premisa indiscutible de que el conocimiento de muchos tipos es relativo al tiempo, lugar y comunidad interpretativa, los atentos críticos recuerdan la premisa igualmente importante de que hay elementos compartidos en la condición humana y que, por ello, la existencia de comprensiones comunes es la base de toda comunicación (= acción conjunta) más allá de los límites del lenguaje y experiencia. Hoy, unos de los más estimulantes objetos de estudio implica esfuerzos para incorporar el nuevo y el viejo conocimiento al unísono en narrativas unificadas. Por otra parte, no hay forma de escapar del solipsismo, cuya expresión política no puede ser la base del liberalismo y del radicalismo» (Gitlin 1993: 36-37).

al mercado, eclosión capitalista) que convierte a la liberación en algo que depende de la privatización, los contratos, la desigualdad monetaria y la competitividad. Por una parte, ha irrumpido una muy amplia y activista casta de intelectuales conservadores. Aunque su política y sus compromisos políticos no han afectado, hasta ahora, al discurso de la teoría social general, hay excepciones que revelan el potencial de que disponen. El voluminoso trabajo de James Coleman *Foundations of Social Theory*, por ejemplo, tiene una forma auto-conscientemente heroica; apunta a la realización neo-mercantil, a la elección racional, no sólo para el trabajo teórico futuro, sino para la recreación de una vida social más responsable que se atiene a la ley y menos degradada.[40]

Mucho más significativo es el hecho de que en el seno de la vida intelectual liberal, entre la vieja generación de los utópicos desilusionados y los grupos de jóvenes intelectuales, ha aparecido una teoría social del mercado nueva y positiva. Para muchos intelectuales políticamente comprometidos también ésta ha adquirido la forma teórica del marco individualista y quasiromántico de la elección racional. Empleada inicialmente para hacer frente a los desilusionantes errores de la conciencia de la clase trabajadora (e.g., Wright 1985 y Pzeworski 1985; cf. Elster 1989), ha servido, de manera progresiva, para explicar como el comunismo estatal y el corporativismo capitalista pueden transformarse en un sistema orientado mercantilmente que es liberador o, al menos, sustancialmente racional (Pzeworski 1991, Moene y Wallerstein 1992, Nee 1989). Aunque otros intelectuales políticamente comprometidos se han apropiado las ideas de mercado bajo formas menos restrictivas y más colectivistas (e.g., Szelenyi, Friendland y Roberston 1990), sus escritos también traicionan el entusiasmo favorable a los procesos de mercado que es marcadamente diferente del de los intelectuales de inclinación izquierdista de las primeras épocas. Entre los distintos intelectuales del «socialismo de mercado» se ha producido

---

40. La enérgica respuesta negativa entre los teóricos sociales contemporáneos al voluminoso trabajo de Coleman —el conjunto de artículos publicados en *Theory and Society* (e.g., Alexander 1991) no es un ejemplo atípico— es menos una indicación de que la teoría de la elección racional se está rechazando enérgicamente que una expresión del hecho de que el neo-modernismo, en este momento, no es atractivo para la línea política conservadora. Esto podría no ser verdad en el futuro.

un cambio similar. Kornai, por ejemplo, ha expresado menos reservas sobre los mercados libres en sus escritos más recientes que en los trabajos rupturistas de los años setenta y ochenta que le llevaron a la fama.

Este *revival* neo-moderno de la teoría de mercado se manifiesta también en el renacimiento y la redifinición de la sociología económica. En términos de programa de investigación, la celebración inicial de Granovetter (1974) respecto a la idoneidad de los «débiles vínculos» del mercado se ha convertido en un paradigma dominante para el estudio de redes económicas (e.g., Powell 1991), que rechaza, implícitamente, las defensas postmodernas y antimodernas de los vínculos fuertes y las comunidades locales. Su último argumento del «encaje» (1985) de la acción económica ha transformado (e.g., Granovetter y Swedberg 1992) la imagen del mercado en una relación social e internacional que tiene una pequeña semejanza con la del explotador capitalista del pasado. Transformaciones similares pueden verse en discursos más generalizados. Adam Smith ha sido objeto de una rehabilitación intelectual (Hall 1986; Heilbroner 1986; Boltanski y Thevenot 1991: 60-84; Boltanski 1993: 38-98). El «realismo de mercado» de Schumpeter se ha revitalizado; el individualismo de las economías marginales de Weber se ha celebrado (Holton y Turner 1989); así, la aceptación del mercado impregna el trabajo teórico de Parsons (Turner y Holton 1986 y Holton 1992).

En el ámbito político el neo-modernismo ha emergido de una forma, incluso, más poderosa, como resultado, a buen seguro, de que las revoluciones políticas de las últimas décadas han sido las que han reintroducido las narrativas de una forma verdaderamente heroica y han desafiado la desvalorización postmoderna de una forma más directa. Los movimientos enfrentados con la dictadura, estimulados en la práctica por la enorme variedad de los problemas, se han articulado míticamente como un vasto y extenso «drama de la democracia» (Sherwood 1994), literalmente como una apertura del espíritu de la humanidad. El melodrama del triunfo del bien social, o casi triunfo, sobre el mal social —que Peter Brooke (1984) tan brillantemente descubrió como la raíz de la forma narrativa del s. XIX— ha poblado la estructura simbólica del Occidente del s. XX con héroes y conquistas de verdadero alcance histórico-universal. Este

drama comenzó con la lucha epocal de Lech Walesa, que parecía ser prácticamente la nación polaca en su conjunto (Tiryakian 1988) contra el coercitivo régimen unipartidista de Polonia. La dramaturgia del día a día que conquistó la imaginación pública desembocó, inicialmente, en el inexplicable declive de *Solidaridad*. Finalmente, y de forma inesperada, el bien triunfó sobre el mal, y la simetría dramática de la narrativa heroica se completó. Mijail Gorbachov dio inicio a su prolongada marcha por la imaginación dramática de Occidente en 1984. Su público, crecientemente leal a lo largo del mundo, siguió sus luchas epocales que, finalmente, se convirtieron en el más largo drama público en el período de postguerra. Esta gran narrativa —que podría titularse «Realización, quiebra y resurrección de un héroe americano: Gorbachov y el discurso del bien» (Alexander y Sherwood, ms.)— produjo reacciones catárticas en su público, que la prensa denominó «Gorvymanía», y Durkheim hubiera designado como la efervescencia colectiva que, únicamente, inspiran los símbolos de lo sagrado. Este drama fue recordado, por el público en general, los media y las élites de los países occidentales como el equivalente de las hazañas heroicas de Nelson Mandela y Vaclav Havel y las últimas de Boris Yeltsin, el héroe que detuvo los tanques, que sucedió a Gorbachov en la fase post-comunista de Rusia (Alexander y Sherwood 1992). Similares experiencias de exaltación y fe renovadora en la eficacia moral de la revolución democrática tuvieron lugar con motivo del drama social que se produjo en 1989 en la Plaza de Tianamen, con sus fuertes matices ritualistas (Chan 1994) y su clásico desenlace trágico.

Sería sorprendente el que esta reflotación del drama político de masas no se hubiera manifestado, por sí mismo, en cambios igualmente destacados en las teorizaciones intelectuales respecto a la política. De hecho, un proceso paralelo al ascenso del «mercado», tuvo lugar con la recuperación poderosa de la teorización sobre la democracia. Las ideas liberales sobre la vida política, que emergieron en los siglos XVIII y XIX y que fueron desplazadas por la «cuestión social» de la gran transformación industrial, aparecen, de nuevo, como las ideas contemporáneas. Rechazadas como anacronismos históricos en las décadas anti y postmodernas, han alcanzado, súbitamente, una ferviente actualidad (cf. Alexander 1991).

Esta reemergencia ha tomado el concepto de «sociedad civil», el ámbito informal, no-estatal y no-económico de la vida pública y personal que Tocqueville, por ejemplo, definió como vital para la perseverancia del estado democrático. Surgido inicialmente desde el corazón de los debates intelectuales que contribuyeron al estallido de las luchas sociales contra el autoritarismo en Europa del Este (cf. Arato y Cohen 1992) y América Latina (Stepan 1985), el término fue secularizado y se le confirió un significado más abstracto y más universal por parte de los intelectuales norteamericanos y europeos allí donde conectaron con esos movimientos, como Cohen y Arato y Keane (1989*ab*). Posteriormente, emplearon el concepto con pretensiones de teorización de forma que, con mucha precisión, deslindaron su propia «teorización» izquierdista de los escritos sobre la anti-modernización y democracia anti-formal de los inicios.

Estimulados por estos teóricos y también por la traducción inglesa (1989) del primer libro de Habermas sobre la esfera pública burguesa, los debates entre pluralismo, fragmentación, diferenciación y participación se han convertido en el nuevo orden del día. Los teóricos frankfurtianos, los historiadores sociales de cuño marxista e, incluso, algunos post-modernos han devenido teóricos democráticos bajo el signo de la «esfera pública» (ver, e.g., los ensayos de Postpone, Ryan y Eley recogidos en Calhoun 1992 y los escritos más recientes de Held, e.g., 1987).[41] Los filósofos políticos comunitaristas e internalistas, como Walzer (1991, 1992), han utilizado el concepto para clarificar las dimensiones universalistas, si bien no abstractas, en su teorización sobre el bien. Para los teóricos sociales conservadores (e.g., Banfield en preparación, Wilson en preparación y Shils 1991 y en preparación), la sociedad civil es un concepto que implica civilidad y armonía. Para los neofuncionalistas (e.g., Sciulli

41. Existe una clara de evidencia de que esta transformación es de alcance mundial. En Quebec, por ejemplo, Arnaud Sales, que trabajó primeramente en el marco de la tradición inequívocamente marxista, insiste ahora en una conexión universal entre los grupos en conflicto e incorpora el lenguaje de lo «público» y la «sociedad civil». «Aunque en su multiplicidad, asociaciones, uniones, corporaciones y movimientos siempre han defendido y representado pareceres muy dispares, es muy probable que, a pesar del poder de los sistemas económicos y estatales, la proliferación de grupos sustentados en la tradición, en una forma de vida, una opinión o una protesta nunca ha sido, probablemente, tan amplia y tan diversificada como ocurre a finales del siglo XX» (Sales: 308).

1992, Mayhew 1992 y Alexander 1992), es una idea que denota la posibilidad de pensar los conflictos relativos a la igualdad e inclusión de un modo menos anticapitalista. Para los viejos funcionalistas (e.g., Inkeles 1991), es una idea que sugiere que la democracia formal ha sido un requisito para la modernización desde el principio al fin.

Pero sea cual fuera la perspectiva particular que ha formulado esta nueva idea política, su estatus neo-moderno está aún por confirmar. La teorización en esta línea sugiere que las sociedades contemporáneas poseen, o deben aspirar, no sólo a un mercado económico, sino también a una zona política inequívoca, un ámbito institucional de dominio universal aunque disputado (Touraine 1994). Suministra un punto de referencia empírico sumamente compartido que implica un código familiar de ciudadano y enemigo y permite que la historia sea narrada, una vez más, de una forma teleológica que aporta al drama de la democracia una fuerza intensa.

## 6. El neo-modernismo y el mal social: el nacionalismo como representación corrompida

Este problema de la demarcación de la sociedad civil como oposición a la sociedad no-civil apunta al problema del rebasamiento de los marcos narrativos y explicativos de la teoría neomoderna que he descrito anteriormente. Las narrativas románticas y heroicas que describen el triunfo, o el posible triunfo, de mercados y democracias tienen una forma familiar tranquilizadora. Cuando retornamos al código binario de este período histórico emergente, sin embargo, se anuncian ciertos problemas. Dado el resurgimiento del universalismo, por tanto, uno puede sostener que lo que asoma es una especificación del código dominante, descrito, inicialmente, como el discurso de la sociedad civil. Sin embargo, aunque esta simbolización arquetípica de los requisitos y antónimos de la democracia establece categorías generales, las «representaciones sociales» específicamente históricas (Moscovici 1984) deben desarrollarse, para articular las categorías concretas de bien y mal, en un tiempo y en un lugar concretos. Con la vista puesta en esas elaboraciones secundarias, lo que uno descubre es lo difícil que ha sido desarro-

llar un código de categorías binarias que es semántica y socialmente convincente, un contraste negro frente a blanco que puede funcionar como un código que sucede al postmoderno: moderno, o al socialista: capitalista, o al moderno: tradicional, es decir, los emplazamientos simbólicos que fueron establecidos por las primeras generaciones de intelectuales, y que hoy, de ninguna forma, han perdido su eficacia por completo.[42]

Con toda seguridad, la simbolización del bien no presenta un problema real. La democracia y el universalismo son términos claves y sus plasmaciones más substantivas son el mercado libre, el individualismo y los derechos humanos. El problema asoma en la articulación del polo profano. Las cualidades abstractas que la contaminación debe encarnar son bastante evidentes. Como son producidas por el principio de diferencia, reproducen exactamente las cualidades que identificaban la contaminación de la vida «tradicional». Pero a pesar de las analogías lógicas, las formulaciones ideológicas iniciales no pueden retomarse de nuevo. Aunque se gestan a sí mismas sólo por medio de diferencias en representaciones de segundo orden, las diferencias entre la sociedad en nuestros días y el período inmediatamente postbélico son enormes. Frente a la briosa arremetida de los «mercados» y la «democracia» y al estrepitoso colapso de sus adversarios, se ha constatado la dificultad para formular representaciones igualmente universales y de largo alcance de lo profano. La cuestión es la siguiente: ¿existe un movimiento opositor o fuerza geo-política que es un peligro convincente y fundamental, que es una amenaza «histórico-universal» para el «bien»? Los otros enemigos peligrosos del universalismo parecerían ser reliquias históricas, alejados de la visión y de la mente, abatidos por un drama histórico que parece poco probable que se invierta súbitamente. Fue esta razón semántica por la que, en el período inmediatamente después de «1989», muchos intelectuales y amplios sectores del público occidental, experimentarán una extraña combinación de optimismo y autosatisfacción, compromiso enérgico y desmoronamiento moral.

En comparación con la teoría de la modernización de los años de postguerra, la teoría neo-moderna implica cambios

---

42. Ver mi comentario inicial (nota 28, arriba) sobre los efectos inerciales de las ideologías intelectuales y sobre las condiciones sociales que los exacerba.

fundamentales, tanto en el tiempo simbólico como en el espacio simbólico. En la teoría neo-moderna lo profano no puede representarse por un período evolutivo precedente transido de tradicionalismo ni identificado con el mundo situado en la periferia de Norteamérica y Europa. En contraste con la ola de modernización de postguerra, lo normal es lo global y lo inter-nacional más que lo regional y lo imperial, una diferencia articulada en la ciencia social por el contraste entre las primeras teorías de la dependencia (Frank 1966) y las teorías más contemporáneas de la globalización (Robertson 1992). Las razones sociales y económicas de este cambio obedecen al ascenso de Japón, que en este momento ha adquirido poder, no como una de las sociedades militares de Spencer —una categoría que se podría designar tiempo atrás en un sentido evolucionista—, sino como una sociedad civilizada comercial.

Por ello, por primera vez en 500 años (ver Kennedy 1987), ha sido imposible para Occidente dominar a Asia, tanto en lo económico como en lo cultural. Cuando este factor objetivo se combina con la intensa descristianización de los intelectuales occidentales, podemos entender el hecho destacable de que el «orientalismo» —la contaminación simbólica de la civilización oriental que Said (1978) articuló de forma no muy notable hace algo más que una década— ya no parezca ser una poderosa representación espacial o temporal en la ideología occidental o teoría social, aunque no haya desaparecido por completo.[43] Una transposición de la ciencia social de este hecho ideológico, que apunta a la forma del código postpostmoderno, o neo-moderno, es la llamada de Eisenstadt (1987: vii) en favor de «una reformulación de largo alcance de la visión de la modernización y de las civilizaciones modernas». Mientras persevere el código moderno de un modo inequívocamente positivo, esta conceptuali-

---

43. Esto parecería confirmar, a primera vista, la insistencia cuasimarxista de Said de que fue el ascenso del poder actual de Occidente en el mundo —el imperialismo— lo que permitió el fortalecimiento de la ideología del orientalismo. Lo que Said no reconoce, sin embargo, es que existe un código más general de las categorías de lo sagrado y lo profano del que las «representaciones sociales» del orientalismo no son sino una plasmación específicamente histórica. El discurso de la sociedad civil es una forma ideológica que provenía del imperialismo y que informó la contaminación de diversas categorías de otros estigmas históricamente localizados —judíos, mujeres, esclavos, proletarios, homosexuales y enemigos en general— en términos bastante similares.

zación lo explica, no como el final de la secuencia evolutiva, sino como un movimiento globalizador altamente satisfactorio.

> En lugar de percibir la modernización como la estación final en el cumplimiento del potencial evolutivo extensible a todas las sociedades —del que la representación europea era el paradigma y la manifestación más importante y sucinta— la modernización (o modernidad) debería contemplarse como una civilización o fenómeno específico. Originado en Europa, se ha extendido con sus especificidades económicas, plásticas e ideológicas por todo el mundo. La cristalización de este nuevo tipo de civilización no ha sido diferente a la extensión de las grandes religiones o a las expansiones de los grandes imperios, pero, a causa de que la modernización casi siempre combinó aspectos y fuerzas económicas e ideológicas, su impacto fue, con mucho, el de más envergadura.

La teoría original de la modernización transformó abiertamente la teoría weberiana de las religiones del mundo centrada en Occidente en un problema universal del cambio global que culminó en la estructura social y cultural del mundo occidental de postguerra. Eisenstadt propone efectuar la modernización del equivalente histórico de una religión del mundo, que, por un lado, la relativiza y, por otro, alude a la posibilidad de la apropiación autóctona selectiva (Hannerz 1987)

El otro polo del declive del orientalismo es, entre los teóricos occidentales, lo que parece ser la virtual desaparición del «tercer mundismo» —que podría llamarse occidentalismo— del vocabulario de los intelectuales que hablan desde dentro o en nombre de los países desarrollados. Una indicación reseñable de este cambio discursivo puede encontrarse en un artículo de opinión que Edward Said publicó en el *New York Times* con el objeto de dar muestras de su rechazo a la ofensiva aérea de los aliados contra Irak a primeros de 1991. Al tiempo que reiteraba la caracterización común de la política americana respecto a Irak como resultado de una «ideología imperialista», Said no justificó este rechazo apuntando al valor distintivo de la ideología nacional o política, sino a la universalidad protegida: «Un nuevo orden mundial tiene que basarse en principios generales auténticos, no en el poder selectivamente empleado por un país». De forma muy significativa, Said denunció al presidente

iraquí Saddam Hussein y al «mundo árabe», representándoles con categorías particularizadoras a las que se contaminó como los enemigos del propio universalismo.

> El discurso tradicional del nacionalismo árabe, al margen del anquilosamiento del sistema estatal, es inexacto, irresponsable, anómalo e, incluso, cómico [...]. Los media árabe actuales son una desgracia. Es difícil hablar del verdadero plan en el mundo árabe [...]. Difícilmente uno encuentra análisis racionales —descripciones estadísticas fiables y concretas del mundo árabe hoy con su [...] agobiante mediocridad en la ciencia y en muchos de los ámbitos culturales. La alegoría, el simbolismo confuso y las insinuaciones sustituyen al sentido común.

Cuando Said concluye que parece existir una «despiadada propensión árabe a la violencia y al extremismo», parece consumarse el final del occidentalismo.

Debido a que la re-codificación contemporánea de la antítesis del universalismo no puede representarse geográficamente ni como no-occidental ni como temporalmente localizada en un tiempo fundacional, lo sagrado social del neomodernismo no puede, paradójicamente, representarse como «modernización». En el discurso ideológico de los intelectuales contemporáneos, parecen casi tan difícil emplear este término como identificar el bien con «socialismo». No modernización, sino democratización, no lo moderno sino el mercado —estos son los términos que emplean los nuevos movimientos sociales del período neomoderno. Estas dificultades en la representación ayudan a explicar la nueva proyección de las organizaciones no-nacionales, internacionales (Thomas y Louderdale 1988), una proyección que apunta, en lo sucesivo, a elementos de lo que pudiera ser la representación a largo plazo de una antinomia ideológica viable. Para los intelectuales europeos y norteamericanos, y también para los ajenos a Occidente, las Naciones Unidas y la Comunidad Europea han aceptado nuevas legitimaciones y referencias, suministrando manifestaciones institucionales del nuevo universalismo que trasciende las grandes divisiones iniciales.

La lógica de estos enérgicos cambios institucionales y culturales es que el «nacionalismo —no el tradicionalismo, comunismo o el «este»— llega a representar el principal desafío al

nuevo discurso universalizado del bien. El nacionalismo es el nombre que, en nuestros días, intelectuales y público están dando, progresivamente, a las antinomias negativas de la sociedad civil. Las categorías de lo «irracional», «conspiratorio» y «represivo» se toman como sinónimas de enérgicas expresiones de nacionalidad y se equiparan con la primordialidad y las formas sociales incivilizadas. El que las sociedades civiles siempre hayan tomado, por sí mismas, una forma nacional está plácidamente olvidado, junto con el nacionalismo reiterativo de muchos movimientos democráticos.[44] Es verdad, desde luego, que en el mundo geopolítico que, súbitamente, ha sido reformado, los movimientos sociales y las rebeliones armadas orientales para la autodeterminación nacional son los que hacen estallar los conflictos militares que pueden dar lugar a guerras a gran escala.

¿Se trata de un milagro, entonces, que el nacionalismo ahora se describa normalmente como el sucesor del comunismo, no sólo en un sentido semántico, sino también organizacional? Esta ecuación la han establecido intelectuales de prestigio, no sólo la prensa popular. «Ante la apariencia de que el nacionalismo pudiera extinguirse —escribía Liah Greenfeld (1992) recientemente en *The New Republic*—, el comunismo ha perpetuado y reforzado los viejos valores nacionalistas. Y la *intelligentsia* comprometida con estos valores se está transformando ahora en el régimen democrático que, de manera inadvertida, ayudó a crear.»

> La intelligentsia democrática, que se concibe en oposición al estado comunista, está, de hecho, mucho más motivada por el nacionalismo que por preocupaciones democráticas [...] Para llevar a cabo una transición del comunismo a la democracia, Rusia necesita renunciar a tradiciones que hicieron posible el comunismo: los valores antidemocráticos de su nacionalismo [*ibíd.*].

---

44. Excepciones a esta amnesia pueden encontrarse, sin embargo, en el debate actual, en particular, entre aquellos teóricos sociales franceses que conservan una fuerte influencia de la tradición republicana. Ver, por ejemplo, el lúcido argumento de Michel Wieviorka para una comprensión controvertida y ambivalente del nacionalismo y la poderosa defensa de Dominique Schnapper (1994) del carácter nacional del estado democrático. Por otra parte, una buena y reciente exposición de esta posición más equilibrada, ver Hall 1993.

> El comunismo puede, fácilmente, convertirse en nacionalismo. Los dos credos tienen mucho en común. Cada uno ofrece una clave sencilla para enmarañar los problemas. Uno exalta las clases, el otro la autenticidad étnica. Cada uno reprocha agravios reales procedentes de enemigos imaginados. Como destacó un informante ruso a David Shipler en *The New Yorker*: «Ambas son ideologías que liberan al pueblo de la responsabilidad personal. Están unidas por el mismo objetivo sagrado [...]». En diferentes grados y con distintos resultados, los viejos bolcheviques han devenido nuevos nacionalistas en Serbia y en muchas de las antiguas Repúblicas Soviéticas.

El editorialista del *Times* codifica nuevamente a los actores sociales sirviéndose de las analogías entre la reciente escisión de Checoslovaquia y el nacionalismo que precedió a esta escisión y que, en el fondo, hunde sus raíces en la I.G.M.

> Y ahora el mismo fenómeno ha brotado en Checoslovaquia [...] Existe un [...] peligro moral, descrito tiempo atrás por Thomas Masaryk, el Presidente fundador de Checoslovaquia, cuyo nacionalismo estuvo ligado de manera inseparable a la creencia en la democracia. «El chauvinismo en ningún lugar se justifica —escribía en 1927—, y menos en nuestro país [...] Para un nacionalismo positivo, a quien busca edificar una nación fruto de un trabajo intenso, no puede ponerse pega alguna. El chauvinismo, la intolerancia racial o nacional, y no el amor de uno hacia su propio pueblo, es el enemigo de las naciones y de la humanidad.» Las palabras de Masaryk son un buen criterio para enjuiciar la tolerancia por ambos lados [16 de junio 1992; reimpreso en *International Herald Tribune*].

La analogía entre nacionalismo y comunismo, y su contaminación como amenaza para el nuevo internacionalismo, la establece el Gobierno de oficiales de los antiguos estados comunistas. Por ejemplo, a finales de Septiembre de 1992, Andrei Kozyrev, ministro ruso de asuntos exteriores, apeló a las Naciones Unidas para considerar el emplazamiento de un representante encargado de vigilar los movimientos independentistas de las antiguas Repúblicas soviéticas no-eslavas. Sólo una coperación con Naciones Unidas, afirmaba, podría hacer desaconsejable a los nuevos estados independientes la discriminación contra minorías nacionales. El enigma simbólico de este argumento es la

analogía entre dos categorías de contaminación. «Anteriormente, la víctima de los regímenes e ideologías totalitarias necesitaron protección», afirmó Koryzev a la Asamblea General de las Naciones Unidas. «Hoy, incluso con más determinación, se necesita contener el nacionalismo agresivo emergente como una nueva amenaza global.»[46]

## 7. ¿Revisitando la modernización? Hybris de linealidad y los peligros de amnesia teórica

En 1982 (144), cuando Anthony Giddens afirmaba contundentemente que «la teoría de la modernidad está basada en premisas falsas», reiteraba el sentido común de la ciencia social más actual o, al menos, la versión que del mismo aporta su generación. Cuando añadía que la teoría había «servido [...] como defensa ideológica del dominio del capitalismo occidental sobre el resto del mundo», reproducía la comprensión común de por qué esta teoría falsa se mantuvo en cierto modo. Hoy estas dos sentimientos parecen anacrónicos. La teoría de la modernización (e.g., Parsons 1963) estipulaba que las grandes civilizaciones del mundo confluían hacia las configuraciones institucionales o culturales de la sociedad occidental. Ciertamente estamos siendo testigos hoy de algo parecido a este proceso, y el entusiasmo que ha generado se ha impuesto con dificultad por la dominación occidental.

La transformación profundamente ideológica y objetiva descrita en la sección anterior ha comenzado a engendrar sus efectos teóricos, y el guante teórico que diferentes tendencias del neomodernismo han dirigido a los pies de la teoría postmoderna está a la vista de todos. Las condiciones de este cambio histórico han creado un sustrato fértil para tales teorizaciones postmodernas, y los intelectuales han respondido a esas condiciones revisando sus teorías iniciales bajo formas creativas y, a

---

46. En una observación sobre la paradójica relación del nacionalismo con los acontecimientos recientes, Wittrock (1991) subraya que cuando Alemania occidental presionaba para la reunificación, afirmaba el universalismo abstracto de nociones como libertad, ley y mercado y, al mismo tiempo, la ideología del nacionalismo en su sentido más particularista y lingüístico, la idea de que el «pueblo alemán» no podría dividirse.

menudo, de largo alcance. Sería prematuro, ciertamente, llamar neomodernismo a la «teoría sucesora» del postmodernismo. Sólo recientemente ha cristalizado como una alternativa intelectual, mucho menos ha emergido como la vencedora en este combate ideológico y teorético. No está claro, además, si el movimiento se nutre de una nueva generación de intelectuales o de fragmentos de generaciones actuales antagonistas que han encontrado en el neomodernismo un vehículo unificado para disputar la hegemonía postmoderna sobre el ámbito contemporáneo. A pesar de estas afirmaciones debe reconocerse que ha salido a escena una nueva y diferente corriente de teorización.

Con este triunfo, sin embargo, asoma el grave peligro de amnesia teórica respecto a los problemas del pasado. Las verificaciones retrospectivas de la modernización han comenzado muy en serio. Una de las más contundentes y agudas apologías aparecieron, recientemente, en el *European Journal of Sociology*. «Con un sentido aparentemente más acusado de la realidad», escribe Muller (1992: 111), «la teoría sociológica de la modernidad ha recordado los desarrollos de largo recorrido dentro del área de Europa del Este, teniendo lugar, actualmente, de una forma más condensada, antes de que fueran empíricamente verificables». Muller añade que «la *gran teoría* constantemente acusada de carecer, aparentemente, de contacto con la realidad, parece disponer de capacidad predictiva —la teoría de la modernización sociológica clásica de Talcott Parsons» (*ibíd.*, original en cursivas). Distinguidos teóricos, que, tiempo atrás, fueron críticos neomarxistas de la sociedad capitalista, como Bryan Turner, han devenido partidarios y defensores de la ciudadanía occidental (Turner 1986) contra el igualitarismo radical y han elogiado a Parsons por su respaldo «antinostálgico» (Holton y Turner 1986) a las estructuras básicas de la vida moderna. Entre los antiguos comunistas del aparato, se ha impuesto, paulatinamente, la evidencia creciente (i.e., Borko citado en Muller 1992: 112) de que «retrodicciones» similares sobre la convergencia de las sociedades capitalistas y comunistas se están produciendo, tendencias que, por lo demás, han causado un número creciente de «revisitas» a Schumpeter.

El peligro teórico aquí es que esta re-apreciación entusiasta de algunos avances destacados de la ciencia social de postguerra podrían, actualmente, desembocar en el resugimiento de

las teorías de la convergencia y de la modernización en sus formas iniciales. En sus meditaciones sobre las recientes transiciones en Europa del Este, Habermas (1990: 4) emplea tales fases evolutivas para «rebobinar el carrete» y «rectificar la revolución». Un reciente trabajo de Inkeles (1991) referido a las agencias políticas norteamericanas se encuentra colmado de tales homilías de la convergencia incidiendo en que un «partido político no debería pretender lograr sus objetivos por medios extrapolíticos». Salpicado de apuntes sobre «la importancia de localizar [...] los puntos distintivos en los que los recursos adicionales pueden suministrar grandes ventajas», el trabajo expone el tipo de sobreconfianza en el cambio social controlado que marcó la *hybris* del pensamiento de la modernización de postguerra. Cuando Lipset (1990) pretende extraer la lección derivada de la segunda gran transición como fracaso del «camino intermedio» entre capitalismo y socialismo, acierta en un importante sentido, pero la formulación corre el peligro de fortalecer las tendencias dicotómicas *o esto o aquello* del pensamiento inicial, de forma que podría justificarse, no sólo la pequeña autofelicitación, sino un optimismo injustificado sobre el inminente cambio social. Jeffrey Sachs y otros divulgadores *simplistas* del enfoque del «big bang» hacia la transición parecen estar aludiendo a una reedición de la teoría inicial del «despegue» de Rostow. Al igual que las primeras versiones de la idea de modernización, este nuevo modernismo monetarista vierte su interés sobre la solidaridad social y la ciudadanía, aludiendo únicamente a un sentido de especificidad histórica (Leijonhofvud 1993).

Mientras las recientes formulaciones que la ciencia social ha efectuado del mercado y de la democracia discutían respecto a la idoneidad de evitar las notorias distorsiones del tipo que ya he descrito, el universalismo de sus categorías, el heroísmo de su *Zeitgeist* (espíritu epocal) y las estructuras dicotómicas de sus códigos convierten a los problemas subyacentes en algo difícil de evitar. Las teorías de la transición hacia el mercado, incluso en las cautelosas manos de un erudito tan juicioso como Victor Nee, anuncian, a veces, una linealidad y racionalidad que la experiencia histórica desmiente. La teoría de la sociedad civil, a pesar de la extraordinaria autoconciencia de filósofos como Cohen y Walzer, parece imposible teorizar, empíricamente, sobre

las fuerzas demónicas y anticiviles de la vida cultural que normalmente la condenan (cf., Alexander 1994 y Sztompka 1991).

Si tiene que darse un nuevo y más exitoso esfuerzo dirigido a la construcción de la teoría social en lo referido a las estructuras fundamentales por las sociedades contemporáneas (cf. Sztompka 1993: 136-141), tendrán que evitarse estas tendencias regresivas que reactivan las ideas de la modernización en sus formas más simples. Estructuras institucionales como la democracia, la ley y el mercado son requisitos funcionales siempre y cuando se estén alcanzando ciertas competencias sociales y adquiriendo ciertos recursos; no son, sin embargo, ni inevitabilidades históricas ni resultados lineales, tampoco panaceas sociales para los problemas de los subsistemas o grupos económicos (véase, e.g., Rueschemeyer 1992). La diferenciación social y cultural podría ser un parámetro típico-ideal que puede reconstruirse, analíticamente, con el paso del tiempo; sin embargo, el que una diferenciación particular tenga lugar o no —mercado, estado, ley o ciencia— depende de aspiraciones normativas (e.g., Sztompka 1991), la posición estratégica, historia y poderes de grupos sociales particulares. Respecto al progreso social, la diferenciación lo dinamiza al tiempo que lo retarda, y puede dar lugar a sacudidas sociales de gran envergadura. Los sistemas sociales pudieran ser, igualmente, plurales y causas de cambio multidimensional; en un momento dado y en un lugar concreto, sin embargo, un subsistema particular y el grupo que le dirige —económico, político, científico o religioso— podría dominar y sumergir exitósamente a los otros en su nombre. La globalización es, por ello, una dialéctica de indigenización y cosmopolitismo, pero las asimetrías culturales y políticas subsisten entre las regiones más y menos desarrolladas, incluso si a ellas no son inherentes contradicciones de algún hecho imperialista. Mientras el concepto analítico de sociedad civil debe protegerse, por todos los medios, de la época heroica de las revoluciones democráticas, debería desidealizarse de modo que la «sociedad anti-civil» —los procesos compensatorios de descivilización, polarización y violencia— pueda verse también como resultado típicamente «moderno». Finalmente, estas nuevas teorías deben insistir en mantener una reflexividad descentrada y autoconsciente respecto a sus dimensiones ideológicas, crear una nueva teoría científica explicativa. Sólo si ellas toman consciencia de sí mismas como construccio-

nes morales —como códigos y como narrativas— estarán en disposición de evitar la arrogancia totalizadora de que dio muestras la teoría de la modernización inicial. En este sentido, el «neo» debe incorporar el giro lingüístico asociado con la teoría «postmoderna, incluso mientras desafíe sus avances ideológicos y teóricos más generales.

En una de sus últimas y más profundas meditaciones teóricas, Francois Bourricaud (1987: 19-21) apuntaba a que «una forma de definir la modernidad es el modo en que definimos la solidaridad». La idea de modernidad puede defenderse, creía Bourricaud, si, más que identificar solidaridad con equivalencia, entendemos que el «espíritu general es tanto universal como particular». Dentro de un grupo, un espíritu generalizado «es universal, ya que regula las relaciones entre los miembros del grupo». Con todo, si uno sopesa las relaciones entre las naciones, este espíritu «es también particular, ya que ayuda a distinguir un grupo de los otros». De este modo, podría decirse que «el espíritu general de una nación asegura la solidaridad de los individuos sin abolir necesariamente todas sus referencias e, incluso, establece la total legitimidad de alguna de ellas». ¿Y qué ocurre con el concepto de universalismo? Quizás, sugiere Bourricaud, «las sociedades modernas se caracterizan menos por lo que tienen en común o por su estructura con la vista puesta en las exigencias universales bien definidas, que por el hecho de su implicación en el *asunto* de la universalización» como tal (se han añadido las cursivas).

Tal vez sea prudente reconocer que es un sentido renovado de la implicación con el proyecto de universalismo, más que un sentido estático y entumecido de sus formas concretas, el que subraya el carácter de la nueva época en que vivimos. Bajo esta nueva capa de tierra al descubierto, sin embargo, se encuentran las raíces enmarañadas y el subsuelo que se ha sedimentado a partir de las primeras generaciones de intelectuales, cuyas ideologías y teorías no han dejado de estar vivas. Las pugnas entre estos interlocutores pueden ser intimidatorias y desconcertantes, no sólo a causa de la dificultad intrínseca de su mensaje, sino porque cada uno se presenta no como forma sino esencia, no como el único lenguaje en el que el mundo encuentra sentido sino como el único sentido real del mundo. Cada uno de estos mundos encuentra sentido pero sólo de un modo histórí-

camente limitado. Recientemente se ha incorporado un nuevo mundo social. Debemos encontrarle sentido. El cometido de los intelectuales no es sólo explicar el mundo, sino también deben interpretarlo.

## Bibliografía


ADORNO, T. *et al.* (1950), *The Authoritarian Personality*, Nueva York: Harpers.

ALEXANDER, J.C. (1987), *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II*, Nueva York: Columbia University Press.

— (1988), *Action and Its Enviroments*, Nueva York: Columbia University Press.

— (ed.) (1989), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Nueva York: Cambridge University Press.

— (1991), «Sociological Theory and the Claim to Reason: Why the End is Not in Sight. Replay to Seidman», *Sociological Theory*, 9 (2): 147-53.

— (1992), «Geneory Theory in the Postpositivist Mode: The "Epistemological Dilemma" and the Case for Present Reason», en S. Seidman y D. Wagner (eds.), *Postmodernism and Social Theory*, Nueva York: Basil Blackwell, 322-368.

— (1992), «The Fragility of Progress: An Interpretation of the Turn Toward Meaning in Eisenstadt's Later Work», *Acta Sociologica*, 35: 85-94.

— (1992), «Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society», en M. Fournier y M. Lamont (eds.), *Cultivating Differences*, Chicago: University of Chicago Press, 289-308.

— y P. COLOMY (1990) (eds.), *Differentiation Theory and Social Change*, Nueva York: Columbia University Press.

— y P. COLOMY (1992), «Traditions and Competition: Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Cumulation, en G. Ritzer (ed.), *Metatheorizing*, Londres: Sage, 27-52.

— y P. COLOMY (1994), «The Return of Civil Society», *Contemporary Sociology*.

— y P. SMITH (1993), «The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies», *Theory and Society* 22: 151-207. (Traducción próximamente en: *Berliner Journal für Soziologie*.)

— y S. SHERWOOD (1994), «Gorbachev and the Discourse of the Good: The Making, Unmaking, and Resurrection of an American Hero» (manuscrito no publicado).

APTER, D. (1963), *Ghana in Transition*, Nueva York: Atheneum.

— (ed.) (1964), *Ideology and Discontent*, Londres: Free Press of Glencoe.

— (1987), «Mao's Republic», *Social Research*, 54 (4): 691-729.
ARCHER, M. (1987), «Revisiting the Revival of Relativism», *International Sociology* 2 (3): 235-250.
ARON, R. (1962), *Eighteen Lectures on Industrial Society*, Nueva York: Free Press.
— (1968), *Progress and Disillusionment: The Dialectics of Modern Society*, Nueva York: Praeger.
— (1990), *Memoires: Fifty Years of Political Reflection*, Nueva York y Londres: Holmes and Meier.
BARAN, P.A., y M. SWEEZY (1966), *Monopoly Capital*, Nueva York: Monthly Review Press.
BARBER, B. (1992), «Jihad Vs McWorld», *The Atlantic Monthly* (marzo), 53-65.
BARBOUR, Y. (1974), *Myths, Models and Paradigms: The Nature of Scientific and Religious Language*, Londres: S.C.M. Press.
BARTHES, R. (1977), «Introduction to The Structural Study of Narratives», en Barthes, *Image, Music, Text*, Londres: Fontana, 79-124.
BAUDRILLARD, J. (1983), *In the Shadow of the Silent Majority - or the End of the Social*, Nueva York: Semiotext(e).
BAUMAN, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*, Ithaca: Cornell.
BELL, D. (1962*a*), *The End of Ideology: On a Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, Nueva York: Free Press.
— (1962*b* [1956, 1947]), «Work and Its Discontents», en Bell, *The End of Ideology*, 227-272.
— (1962*c* [1955, 1957, 1959]), «The Mood of Three Generations», en Bell, *The End of Ideology*, 299-314.
— (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York: Basic Books.
— (1977), «The Return of the Sacred?», *British Journal of Sociology*, 27 (4): 419-449.
— (1978), «The Disjuncture of Realms» (manuscrito).
BELLAH, R. (1957), *Tokugawa Religion*, Boston: Beacon.
— (1970*a* [1964]), «Religious Evolution», en Bellah, *Beyond Belief*, Nueva York: Random House, 22-50.
— (1970*b* [1968]), «The Sociology of Religion», en Bellah, *Beyond Belief*, Nueva York: Harper and Row, 3-19.
— (1970*c* [1967]), «Civil Religion in America», en Bellah, *Beyond Belief*, 168-189.
— y C. GLOCK (ed.) (1976), *The New Religious Consciousness*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
BENDIX, R. (1964), *Nation-Building and Citizenship*, Nueva York: Doubleday.
— *et al.* (eds.) (1968), *State and Society*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

BOLTANSKI, L. (1993), *La Souffrance à distance*, París: Editions Metaille.
— y L. THEVENOT (1991), *De la Justification*, París: Gallimard.
BONACICH, E. (1972), «A Theory of Ethnic Antagonism: The Split Labor Market», *American Sociological Review*.
BOUDON, R. (1986), *L'Ideologie*, París: Fayard.
BOURDIEU, P. (1984), *Distinctions*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
BOURRICAUD, F. (1987), «"Universal Reference" and the Process of Modernization», en Eisenstadt, *Patterns of Modernity*, vol. I, Londres: Frances Pinter, 12-21.
BROOKS, P. (1984), *The Melodramatic Imagination*, Nueva York: Columbia.
BROWN, N.O. (1959), *Life Against Death*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
— (1966), *Love's Body*, Nueva York: Random House.
BRUBAKER, R. (en prensa): *Theory and Society*.
BUCKLEY, W. (1951), *God and Man at Yale*, Chicago: Regnery.
BURN, W.L. (1974), *The Age of Equipoise*, Londres.
CAILLOIS, R. (1959), *Man and the Sacred*, Nueva York: Free Press.
CALHOUN, C. (1992), «Nationalism, Civil Society, and Identity», *Perspectives*.
CAMAROFF, J.L. y P.C. STERN (1994), «New Perspectives on Nationalism and War», *Theory and Society* 23 (1): 35-46.
CAMPEANU, P. (1990), «Transition in Europe», *Social Research*, 57 (3): 587-590.
CHAN, E. (1974), «Tian-Anmen and the Crisis of Chinese Society: A Cultural Analysis of Ritual Process» (tesis doctoral no publicada), UCLA, Los Angeles, California.
CHIROT, D. (1990), «After Socialism, What? Ideological Implications of the 1989 in Eastern Europe for the Rest of the World» (manuscrito), Contention.
COHEN, J. y A. ARATO (1992), *Civil Society and Political Theory*, Boston: MIT Press.
COLE, R.E. (1979), *Work, Mobility and Participation: A Comparative Study of American and Japanese Automobile Industry*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
COLEMAN, J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
COLLINS, R. (1976), *Conflict Sociology*, Nueva York: Academic Press.
COSER, L. (1956), *The Functions of Social Conflict*, Nueva York: Free Press.
CRESPI, F. (1992), *Power and Action*, Oxford: Blackwell.
CROOK, S., J. PAKULSKI y M. WATERS (1992), *Postmodernization: Change in Advanced Society*, Londres: Sage.
CROSSMAN, R. (1950), *The God That Failed*, Nueva York: Harper.

DAHRENDORF, R. (1959), *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Standorf: Standorf University Press.
DURKHEIM, E. (1937), *Suicide*, Nueva York: Free Press.
EISENSTADT, S.N. (1963), *The Political System of Empires*, Nueva York: Free Press.
— (1964), «Social Change, Differentiation and Evolution», *American Sociological Review*, 29: 235-47.
— (ed.) (1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: SUNY Press.
— (1987), «Preface», en Eisenstadt (ed.), *Patterns of Modernity*, vol. I, The West, Londres: Frances Pinter, vii-ix.
ELIADE, M. (1954), *The Myth of the Eternal Return*, Princeton: Princeton University Press.
ELSTER, J. (1989), *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Nueva York: Cambridge University Press.
EMPSON, W. (1927), *Seven Types of Ambiguity*.
ENTRIKIN, N. (1991), *The Betweeness of Place*, Baltimore: Johns Hopkins.
ESQUIRE EDITORS (1987), *Smiling Through the Apocalypse: Esquire's History of the Sixties*, Nueva York.
ETZIONI, A. (1968), *The Active Society*, Nueva York: Free Press.
EVANS, P. *et al.* (eds.) (1986), *Bringing the State Back In*, Nueva York: Cambridge University Press.
EYERMAN, R. (1992), «Intellectuals: A Framework for Analysis, with Special Reference to the United States and Sweden», *Acta Sociologica*, 35, 33-46.
FIEDLER, L. (1955), *An End to Innocence*, Boston: Beacon.
FOUCAULT, M. (1976), *To Discipline and Punish*, Nueva York: Pantheon.
FRANK, A.G. (1966), «The Development of Underdevelopment», *Monthly Review*, 18 (4): 17-31.
FRIENDLAND, R. y A.F. ROBERTSON (ed.) (1990), *Beyond the Market Place: Rethinking Economy and Society*, Nueva York: Aldine de Gruyter.
FROMM, E. (1955), *The Sane Society*, Nueva York: Reinhard.
— (1956), *The Art Loving*, Nueva York: Harper.
FRYE, N. (1957), *Anatomy of Criticism*, Princeton: Princeton University Press.
FUSSELL, P. (1975), *The Great War and Modern Memory*, Oxford: Oxford University Press.
GADAMER, G. (1975), *Truth and Method*, Nueva York: Seabury.
GEERTZ, C. (1973) (1964), «Ideology as a Cultural System», en Geertz, *The Interpetration of Cultures*, Nueva York: Basic Books, 193-233.
GIBSON, W.J. (1991), «The Return of Rambo: War and Culture in the Post-Vietnam Era», en Allan Wolfe (ed.), *America at Century's End*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 376-395.

GIDDENS, A. (1982), *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Londres: McMillan.
— (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Identity in the Late Modern Age*, Standorf: Standorf University Press.
GITLIN, T. (1987), *The Sixties*, Nueva York: Bantam.
— (1993), «From Universality to Difference: Notes on the Fragmentation on the Idea of the Left», *Contention*, 2 (2): 15-40.
GOFFMAN, E. (1956), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York: Anchor Doubleday.
GOLDFARB, J.C. (1956), «Post-Totalitarian Politics: Ideology Ends Again», *Social Research*, 57 (3): 533-556.
GOLDTHORPE, J. *et al.* (1969), *The Affluent Worker and the Class Structure*, Cambridge: Cambridge University Press.
GORZ, A. (1982), *Farewell to the Working Class*, Londres: Pluto.
GOULDNER, A. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York: Equinox.
GRANOVETTER, M. (1974), *Getting a Job: A Study of Contracts and Careers*, Cambridge: Harvard University Press.
— (1985), «Economic Action and Social Structure: A Theory of Embeddedness», *American Journal of Sociology*, 91 (3): 481-510.
— y R. SWEDBERG (eds.) (1992), *The Sociology of Economic Life*, Boulder, CO, Westview Press.
GREENFELD, L. (1992), «Kitchen Debate: Russia's Nationalist Intelligentsia», *The New Republic*, 21 (septiembre), 22-25.
GUSFIELD, J. (1967), «Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change», *American Journal of Sociology*, 72: 351-362.
HABERMAS, J. (1981), «Modernity versus Postmodernity», *New German Critique*, 22: 3-14.
— (1989), *The Structural Transformation of Public Sphere*, Boston: Beacon.
— (1990), «What Does Socialism Mean Today? The Rectifying Revolution and the Need for new Thinking on the Left», *New Left Review*, 183: 3-21.
HALL, J. (1985), *Powers and Liberties: Causes and Consequences of the Rise of the West*, Oxford: Oxford University Press.
—, «Nationalisms: Classified and Explained», *Daedalus*, 122 (3): 1-28.
HALPERN, D. (1990), *100 Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*, Nueva York: Routledge and Keagan Paul.
HANNERZ, U. (1987), «The World in Creolisation», *África*, 57 (4): 546-59.
— (1989), «Notes on the Global Ecumene», *Public Culture* 1 (2): 66-75.
HARRINGTON, M. (1962), *The Other America*, Nueva York: MacMillan.
HARVEY, D. (1989), *The Conditions of Post-Modernity*, Londres: Basil Blackwell.
HAWTHORN, G. (1991), *Plausible Worlds: Possibility and Understanding in History and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.

HEILBRONER, R. (ed.) (1986), *The Essential Adam Smith*, Nueva York: Norton.
— (1990), «Rethinking the Past, Rehoping (*sic*) the Future», *Social Research*, 57 (3): 579-586.
HELD, D. (1987), *Models of Democracy*, Stanford: Stanford University Press.
HERPIN, N. (1993), «Au-Dela de la consommation de Mass? Une Discussion Critique des Sociologues de la Post-Modernité», *L'Année Sociologique*, 43: 294-315.
HOLTON, R. (1992), *Economy and Society*, Londres: Routledge.
— y B. TURNER (1986), *Talcott Parsons on Economy and Society*, Londres: Routledge and Keagan Paul.
HOROWITZ, D. y P. COLLIER (1989), *Destructive Generation: Second Thoughts About the 60s*, Nueva York: Summit.
HUNTINGTON, S.P. (1968), *Political Order in Changing Societies*, New Haven: Yale University Press.
HUYSSEN, A. (1984), «Mapping the Postmodern», *New German Critique*, 33.
INKELES, A. (1991), «Transitions to Democracy», *Society*, 28 (4): 67-72.
— y D.H. SMITH (1974), *Becoming Modern: Industrial Change in Six Developing Countries*, Cambridge, MA: Harvard.
ISHITSUKA, S. (1994), «The Fall of Real Socialism and the Crisis in Human Sciences» (manuscrito no publicado), Departamento de Cultura Internacional, Toyama University, Toyama, Japón.
JAMESON, F. (1980), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca: Cornell.
— (1988), «Postmodernism and Consumer Society», en E. Ann Kaplan (ed.), *Postmodernism and Its Discontents*, Londres, Verso, 13-29.
JAMISON, A. y R. EYERMAN (1994), *Seeds of the Sixties*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
JAY, M. (1973), *The Dialectical Imagination*, Boston: Beacon.
JOHNSON, P. (1983), *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties*, Nueva York: Harper and Row.
KATZNELSON, Y. (1990), «Does the End of Totalitarism Signify the End of Ideology?», *Social Research*, 57 (3): 557-570.
KEANE, J. (1988*a*), *Democracy and Civil Society*, Londres: Verso.
— (ed.) (1988*b*), *Civil Society and the State*, Londres: Verso.
KENNEDY, P. (1987), «The Rise and Fall of Great Powers: Economic Change and Military Conflict 1500-2000», Nueva York: Vintage.
— (1993), *Preparing for the Twenty-First Century*, Nueva York: Random House.
KHOSROKHAVAR, F. (1993), *L'Utopie Sacrifiée: Sociologie de la Revolution Iranièn*ne, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
KOLKO, G. (1962), *Wealth and Power in America*, Londres: Thames and Hudson.

— (1967), *Triumph of Conservativism: Reinterpreting American History 1900-1916*, Nueva York: Free Press.
KONRAD, G. e I. SZELENYI (1979), *The Intellectuals on the Road to Class Power*, Nueva York: Harcourt Brace.
LASCH, S. (1985), «Postmodernity and Desire», *Theory and Society*, 14 (7).
— (1990), *Sociology of Postmodernity*, Londres: Routledge.
LEIJONHOFVUD, A. (1993), «The Nature of the Depression in the former Soviet Union» (manuscrito no publicado), Departamento de Economía. UCLA, Los Ángeles.
LERNER, D. (1968), «Modernization. Social Aspects», *International Encyclopedia of Social Science*, 10: 386-395.
LEVINE, D.N. (1991), «Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture», *Theory, Culture and Society*, 8: 99-117.
LEVY, B.-H. (1977), «Barbarism with a Human Face», Nueva York: Harper and Row.
— (1949), *The Family Revolution in Modern China*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
LIPSET, S.M. (1990), «The Death of the Third Way», *The National Interest* (verano): 25-37.
— y R. BENDIX (1960), *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
LOWI, T. (1967), *The End of Liberalism*, Nueva York: Norton.
LUKES, S. (1990), «Socialism and Capitalism, Left and Right», *Social Research*, 57 (3): 571-278.
LYOTARD, J.-F. (1984), *The Postmodern Condition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
MAILER, N. (1987) (1960), «Supermann Comes to the Supermarket: Jack kennedy as a Presidential Candidate», en Esquire editors, *Smiling Through the Apocalypse, loc. cit.*, 3-30.
MANDEL, E. (1968), *Marxist Economic Theory*, 2 vols., Nueva York: Monthly Review.
MANN, M. (1973), *Workers on the Move*, Cambridge: Cambridge University Press.
— (1986), *The Sources of Social Powers*, vol. 1, Nueva York: Cambridge University Press.
MAYTHEW, L. (1990), «The Differentiation of the Solidary Public», en Alexander y Colomy, *op. cit.*, 295-322.
MCCLELLAND, D. (1953), *The Achievement Motive*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts.
MEYER, J. y B. ROWAN (1977), «Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony», *American Journal of Sociology*, 83: 340-63.
MILLS, C.W. (1948), *The New Men of Power: America's Labor Leaders*, Nueva York: Harcourt, Brace.

MOENE, K.O. y M. WALLERSTEIN (1992), *The Decline of Social Democracy*, UCLA, Los Ángeles, California Working Papers Series: 225, Institute of Industrial Relations.
MOORE, B. (1996), *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston: Beacon.
MOSCOVICI, S. (1984), «The Phenomenon of Social Representations», en R.M. Farr y S. Moscovici (eds.), *Social Representations*, Londres, Cambridge University Press, 3-70.
MULLER, K. (1992), «"Modernizing" Eastern Europe: Theoretical Problems and Political Dilemmas», *European Journal of Sociology*, 33: 109-150.
NEE, V. (1989), «A Theory of Market Transition: From Redistribution to Market in State Socialism», *American Sociological Review*, 54: 663-681.
NETTL, J.P. y R. ROBERTSON (1968), *International Systems and the Modernization of Societies*, Nueva York: Basic.
NIEBUHR, R. (1952), *The Irony of American History*, Nueva York: Scribners.
OLLMAN, B. (1971), *Alienation: Marx's Concept of Man in Modern Society*, Londres.
PARSONS, T. (1964), «Evolutionary Universals in Society», *American Sociological Review*.
— (1966), *The Evolution of Societies*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
— (1971), *The System of Modern Societies*, Englowood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
— y E. SHILS (1951), «Values, Motives and Systems of Action», en Parsons y Shils (eds.), *Towards a General Theory of Action*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
PEVSNER, N. (1949), *Pioneers of Modern Design from William Morris to Walper Gropius*, Nueva York: Museum of Modern Art.
POCOCK, J.G.A. (1987), «Modernity and Anti-modernity in the Anglophone Political Traditions», en Eisenstadt, *Patterns of Modernity*, *op. cit.*, 44-59.
POLANYI, K. (1957 [1944]), *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston: Beacon.
PRZEWORSKI, A. (1985), *Capitalism and Social Democracy*, Nueva York: Cambridge University Press.
— (1991), *Democracy and the Market: Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America*, Nueva York: Cambridge University Press.
RAND, A. (1957), *Atlas Shrugged*, Nueva York: Random House.
REISMAN, D., N. GLAZER y R. DENNY (1950), *The Lonely Crowd*, New Haven: Yale University Press.
REX, J. (1961), *Key Problems in Sociological Theory*, Londres: RKP.
RIEFF, P. (1959), *Freud: Mind of the Moralist*, Anchor: Doubleday.
RICOEUR, P. (1977), *The Rule of Metaphor*, Toronto: Toronto University Press.

RORTY, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.
— (1985), «Postmodern Bourgeois Liberalism», en R. Hollinger (eds.), *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame: Notre Dame University Press, 214-221.
— (1989), *Contingency, Irony, Solidarity*, Nueva York: Cambridge University Press.
ROSENAU, P.M. (1992), *Postmodernism and the Social Sciences*, Princeton: Princeton University Press.
ROSZAK, T. (1969), *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*, Nueva York: Doubleday.
RUESCHEMEYER, D. (1993), «The Development of Civil Society after Authoritarian Rule» (manuscrito no publicado), Departamento de Sociología, Brown University, Providence, Rhode Island.
SAID, E. (1978), *Orientalism*, Nueva York: Pantheon.
— (1991), «A Tragic Convergence», *New York Times* (11 enero), Sección 1, 29.
SALES, A. (1991), «The Private, the Public and Civil Society: Social Realms and Power Structures», *International Political Science Review*, 12 (4): 295-312.
SCHLUCHTER, W. (1979), «The Paradox of Rationalization», en Schluchter y G. Roth, *Max Weber's Vision of History*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press, 11-64.
— y G. ROTH (1979), *Max Weber's Vision of History*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
SCHNAPPER, D. (1994), *La Communaute des Citoyens: Sur l'Idee Modern de Nation*, París.
SCIULLI, D. (1990), «Diferentiation and Collegial Formations: Implications of Societal Constitutionalism», en Alexander y Colomy, *op. cit.*, 367-405.
SEIDMAN, S. (1983), *Liberalism and the Origins of European Social Theory*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
— (1991), *Romantic Longings: Love in America, 1830-1980*, Nueva York: Routledge and Kegan Paul.
— (1991), «The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope, *Sociological Theory*, 8 (otoño).
— (1992), «Postmodern Social Theory as Narrative with a Moral Intent», en S. Seidman y D.G. Wagner (eds.), *Postmodernism and Social Theory*, Nueva York: Basil Blackwell, 47-81.
SHERWOOD, S.J. (1994), «Narrating the Social», en T. Liebes (ed.), «Dramatizing Facts: The Narratives of Journalism», número especial del *Journal of Narratives and Life Stories*, vol. 4.
SHILS, E. (1972), *Intellectuals and the Powers*, Chicago: Chicago University Press.

— (1991), «The Virtue of Civil Society», *Governement and Opposition*, 26: 3-20.
— (en prensa), «Civility and Civil Society», en E. Banfield, *op. cit.*
SKOCPOL, T. (1979), *States and Social Revolutions*, Nueva York: Cambridge University Press.
SLOTKIN, R. (1973), *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
SMELSER, N. (1963), *Theory of Collective Behavior*, Nueva York: Free Press.
— (1968), «Toward a Theory of Modernization», en Smelser, *Essays in Sociological Explanation*, Engelwood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 125-146.
— (1991), *Social Paralysis and Social Change: British Working Class Education in the Nineteenth Century*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
SMITH, H.N. (1950), *Virgin Land*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
SMITH, P. (1991), «Codes and Conflict: Towards a Theory of War as Ritual», *Theory and Society*, 20: 103-138.

# ENCANTAMIENTO ARRIESGADO: TEORÍA Y MÉTODO EN LOS ESTUDIOS CULTURALES

## (en colab. con Philip Smith y Steven Jay Sherwood)

En los inicios de este siglo, en su obra maestra *Las formas elementales de la vida religiosa*, Émile Durkheim abogó por la creación de una «sociología religiosa» que «abriría una nueva senda a la ciencia del hombre». A pesar de ello, en este siglo que está tocando a su fin esa comprensión «religiosa» de la sociedad no existe. Tampoco nuestra disciplina ha sido capaz de crear una nueva ciencia de los hombres y de las mujeres. Dos razones se aducen para explicarlo. Una es que los lectores laicos de Durkheim no alcanzaron a entender lo que él tenía in mente. La otra es que a aquéllos que fueron capaces de hacerlo no les agradó.

La idea de Durkheim consistía en ubicar el significado y el sentimiento culturalmente mediado en el centro de los estudios sociales. Aunque nunca abandonó la idea de una ciencia social, en la última parte de su obra pretendió, de forma paulatina, modificarla de un modo fundamental. Quiso que la ciencia social renunciase a lo que llamamos el «proyecto de desmistificación».

Es evidente que la racionalidad de la disciplina debe mantenerse: nuestras teorías y métodos intelectuales permiten una relación crítica y descentrada con el mundo. La ciencia social es racional, también, en el sentido de que su objetivo moral se arraiga en el proyecto de la Ilustración que tiende a llevar a la atención consciente las estructuras subjetivas y objetivas que quedan fuera de las comprensiones normalmente tácitas de la vida ordinaria.

Con todo, la racionalidad del método de la ciencia social no

se debe confundir con la racionalidad de la sociedad a la que aquél se dedica. Lo que guía nuestro trabajo, de hecho, es el supuesto contrario. Según nuestra percepción, la sociedad nunca se desprenderá de sus misterios —su irracionalidad, su «espesura», sus virtudes trascendentes, su demónica magia negra, sus rituales catárticos, su intensa e incomprensible emocionalidad y sus densas, a veces vigorosas y a menudo tormentosas, relaciones de solidaridad.

Estos misterios han sido normalmente obviados por la ciencia social racional. Las ocasiones en que se han tratado, nuestros clásicos y nuestros contemporáneos han pretendido explicar esas irracionalidades por el método de reducción. Al insistir en que las instancias de subjetividad son causadas por elementos objetivos, han intentado (y, sostendríamos, errado de continuo) demostrar que esas irracionalidades son meros reflejos de las estructuras «reales», tales como organizaciones, sistemas de estratificación y agrupaciones políticas.

Los sociólogos se enorgullecen de estos quehaceres en la «sociología de» —en este caso, de la cultura— y en la desmistificación del mundo del actor que es tanto premisa como resultado. Pero esta reducción es, fundamentalmente, errónea. El mundo dispone de una dimensión irremediablemente mística. Para explorarla, debemos trascender la «sociología de» la cultura en dirección a una sociología cultural, que ingrese en los misterios de la vida social sin reducirlos o infravalorarlos, aún cuando se les interprete de un modo racional que expanda el ámbito del criticismo, la responsabilidad y la conciencia.

La promesa de una sociología cultural (Alexander 1993) es precisamente esto. Como Clifford Geertz insistió hace veinte años aproximadamente, «el estudio de la acción simbólica no es menos una disciplina sociológica que el estudio de pequeños grupos, burocracias o el cambio de papel de la mujer americana; se trata, únicamente, de una provechosa ocupación menos desarrollada» (Geertz 1973). Desde que escribió estas palabras, la sociología cultural, de hecho, se ha convertido en un campo independiente y ha pasado a ser un área de conocimiento donde el trabajo es más vibrante y dinámico. Hemos recorrido un largo camino en la exploración de los códigos, las narrativas y los símbolos que subyacen y cohesionan a la sociedad. Sin embargo, aún nos queda un buen trecho por transitar.

C. Wright Mills ensalzó, en cierta ocasión, la imaginación sociológica como la intersección de biografía e historia, definiendo a la última en términos puramente objetivos. A día de hoy, debemos abrirnos al entusiasmo que brota de la imaginación *social.* Debemos estudiar el modo en que las personas hacen significativas sus vidas y sus sociedades, los modos en los que los actores sociales impregnan de sentimiento y significación sus mundos. Si nos proponemos dar cuenta de este rico y esquivo objetivo, tendremos que construir nuestras teorías y métodos en consonancia con este estimulante espíritu.

Comenzamos por rechazar la proposición de que las metodologías orientadas a la investigación de la sociedad pueden ser teorías neutrales. Si el trabajo científico se evalúa como altamente significativo, hemos de reconocer que él, también, está informado por la cultura. La cultura de la ciencia es teoría. Insistimos, por tanto, en que los objetos estimados como dignos de investigación se seleccionan de acuerdo a preferencias teóricamente orientadas. Las categorías fundamentales para la comprensión de la sociedad —clase, estado, institución, sí-mismo e, incluso, cultura— se hacen asequibles por decisiones científicas que poco tienen que ver con los cánones de la ciencia positiva. Son los presupuestos metateóricos relativos a la naturaleza de la acción y del orden los que determinan la metodología y la conclusión en las ciencias empíricas, impulsando a los analistas sociales hacia o «más allá» de la cultura y, por lo mismo, dinamizando aquel tipo de interpretación de la cultura que, en última instancia, prevalecerá.

En el reconocimiento explícito de que la teoría, el método y la conclusión se encuentran inextricablemente interpenetrados, nos diferenciamos (véase Griswold 1992) del cada vez más popular acercamiento postestructuralista al estudio de la cultura. Contrario al trabajo de Michel Foucault (e.g., *La arqueología del saber*) y a la extrapolación sociológica que Robert Wuthnow ha hecho de él (Wuthnow 1987; Ramb y Chan 1990), negamos la posibilidad de un método genealógico que pueda trazar el mapa de los contornos del discurso sin primeramente idear una escala. En este sentido, defendemos, frente a Wuthnow, que no existe mejora metodológica sin renovación teórica. De hecho, sostenemos que, primeramente, en virtud de las intuiciones progresivamente construidas en la naturaleza

del orden cultural, pueden forjarse las nuevas herramientas para sus análisis.

Al tiempo que reflexionamos en el marco de esta fase de pensamiento postpositivista, no podemos negar el poder o la facticidad del «mundo» empírico. Por medio de un proceso de «resistencia» el mundo social demanda el re-afinar constantemente la relación entre la teoría y lo que Durkheim denominaba «hechos sociales». Tras mucho tiempo de espera, nuestras propias investigaciones intensivas en datos (Alexander 1988*b*; Smith 1991; Alexander *et al.* en prensa) han producido resultados inesperados que han forzado, no sólo un refinamiento teórico, sino, más bien, una revisión fundamental.

Para iluminar esta compleja relación entre hecho y teoría en los estudios culturales, dirigimos nuestro interés hacia una discusión más concreta de nuestra aproximación teórica y hacia los estudios empíricos de la cultura a que ella ha dado lugar.

Hablar de «nuestras» investigaciones pudiera parecer, quizá, más que peculiar en un debate sobre el método cultural. Con todo y con eso, su peculiaridad consiste en una importante implicación de una perspectiva teóricamente orientada hacia la ciencia social cultural. No existe un método universal que produzca ciencia como tal; sólo existen investigaciones estimuladas por la búsqueda de tipificaciones empíricas de cosmovisiones particulares que pueden entenderse como sistemas de signos teóricos que prometen a los investigadores topar con ciertos fenómenos «que ya se encuentran» en el mundo empírico. Toda vez que la particularidad sólo puede comunicarse culturalmente, en el mundo-de-la-vida, los sistemas significativos, desde el punto de vista teórico, sólo pueden transmitirse a través de tradiciones intelectuales específicas, que tienen la posibilidad de organizar los mundos-de-la-vida por sí mismos. En este sentido la teoría, como el significado, es, por tanto, el producto de una conciencia colectiva.

Nos centramos en nuestra propia discusión relativa a los métodos culturales establecidos en torno al «grupo cultural» que se ha desarrollado en UCLA, que pudiera pensarse como constitutivo de un tipo de tradición menor dentro de la gran tradición de pensamiento durkheimiano. Este enfoque tiene la ventaja de iluminar los estudios culturales no sólo de principio sino *in situ*.

A la luz de lo que hemos dicho hasta ahora, no debería sorprender el hecho de que el trabajo de este grupo descanse claramente sobre lo que se ha llamado la tradición postdurkheimiana (Alexander 1988*a*), incluso los estudios específicos acometidos por aquellos asociados a este grupo han asumido una variedad de formas, desde la lingüística e histórica hasta la neofuncionalista.

En el corazón de nuestra visión conjunta se anuncia un compromiso con «la autonomía relativa de la cultura» (Alexander 1990; Kane 1991). Esta posición orientativa general se define a partir de un modelo que insiste en que la preocupación por lo sagrado y lo profano continúa organizando la vida cultural, una posición que se ha visto enriquecida por pensadores de tan alto reconocimiento como Mircea Eliade, Eduard Shils, Roger Caillois y, más recientemente, por la economía cultural de Viviana Zelizer. Subrayamos, de igual modo, el carácter nuclear de los sentimientos solidarios y los procesos rituales, y más extensamente, siguiendo la estela de Parsons y Habermas, la importancia de la sociedad civil y la comunicación de la vida social contemporánea. La abertura de la esfera civil hace posible que los procesos de comunicación puedan dirigirse a la metafísica y a la moralidad, al sentimiento público y a la significación personal, y a lo que facilita que los procesos culturales se conviertan en rasgos específicos de la vida política contemporánea.

Inspirado en la interpretación que Paul Ricoeur efectúa del método hermenéutico, nuestra aproximación construye el objeto de las investigaciones empíricas como el mundo significativo del «texto social». Sirviéndonos de un acto de interpretación, nuestra tentativa pasa por leer este texto de las «estructuras culturales», insistiendo en que sin la previa reconstrucción del significado todo intento de explicación está condenado al fracaso. No defendemos, por supuesto, que la explicación, por sí misma, consista únicamente en rastrear los efectos de las estructuras culturales; éstas últimas tienen autonomía analítica, interactúan, en cualquier situación histórica concreta, con otro tipo de estructuras de modo aperturista y multi-dimensional. Insistiremos, sin embargo, en que estas «otras estructuras» —ya sean económicas, políticas o, incluso, demográficas— no pueden considerarse, por sí mismas, como exteriores a los acto-

res sobre quienes ellas ejercen su fuerza. La atención debe recaer sobre la dimensión del significado.

Si, en cuanto analistas culturales, nuestro método central es interpretativo, y nuestro fin consiste en recobrar el significado del texto social, es importante retener el adjetivo *social* en la mente. Nuestro propósito es reconstruir la conciencia colectiva desde sus fragmentos documentales y desde las estructuras constrictivas que ella implica. Para desenterrar las estructuras que componen la *conciencia colectiva* —que en francés, hay que recordarlo, implica tanto la «consciencia» como la «conciencia» emocional y moral—, aderezamos nuestro esfuerzo interpretativo con una sensibilidad ecuménica que persigue el discernimiento de una variedad de disciplinas.

Nuestros trabajos han echado a andar siguiendo diferentes trayectorias, no sólo la de los escritos sociológicos de Durkheim, Max Weber y Parsons, y su elaboración en el trabajo de contemporáneos señeros como Bellah, Shils y Eisenstadt, sino también a partir de la semiótica de Roland Barthes, Umberto Eco y Marshall Sahlins; el postestructuralismo de Foucault; la antropología simbólica de Geertz, Victor Turner y Mary Douglas; las teorías narrativas de Northrop Frye y sus continuadores literarios como Hayden White y Fredric Jameson; y la teología existencial de Ricoeur. En el marco de la sociología contemporánea, los estudios que consideramos informados por el mismo mundo-de-la-vida teórico y por particularidades similares a las nuestras incluyen los de Zelizer, Steven Seidman, Robin Wagner-Pacifici, Wendy Griswold, Eviatar Zerubavel, Barry Schwartz, Elihu Katz y Daniel Dayan. Además, encontramos aspectos paralelos evidenciados en el trabajo reciente de Craig Calhoun sobre la sociedad civil y la identidad social, y en el de Margaret Somers sobre narrativa.

En la medida en que nuestra postura reconoce la autenticidad «causal» y la eficacia de los sentimientos colectivos y sus parámetros simbólicos en el tejido de la vida social, nuestros desacuerdos teoréticos con las posturas neo-marxistas, postestructuralistas y etnometodológicas respecto al significado también incluyen divergencias metodológicas. Incluso, en los mejores ejemplos de estos planteamientos, la interpretación se considera como algo que ocurre «a espaldas de los actores» que, en lo sucesivo, se definen como sujetos que emplean el sig-

nificado estratégicamente para lograr sus objetivos en estrecha relación con otros actores y las instituciones omniabarcantes. Estas posturas hacen abstracción de los propios sentimientos existenciales del analista. En cuanto respuestas emocionales de los actores se tratan como residuos de cierto interés estratégico, de modo y manera que las emociones del analista se consideran como un categoría contaminante que amenaza con pervertir la pureza de la meditación científica racional.

Los neomarxistas, por ejemplo, siempre han sospechado de las emociones al considerarlas como elementos vulnerables a la manipulación capitalista, algo que se ejemplificó en los estudios de la Escuela de Frankfurt de la así llamada «industria cultural». Este recelo relativo a las emociones se ha visto complementado con la inquebrantable autoconcepción del marxismo como una ciencia del materialismo histórico. Este compromiso teórico con la primacia causal de la esfera material hace que el recubrimiento del sentimiento estructurado parezca estrictamente «formalista» —una actividad redundante, regresiva frente al proyecto progresivamente desplegado de la explicación social.

En el postestructuralismo foucaultiano se encuentra una teoría y método diferentes pero, desde nuestra perspectiva cultural, con resultados similares. Aparece el intento de ofrecer una mirada irónica y desapasionada que objetiviza sin evaluar y mapifica sin implicación. En el nivel metateórico, un compromiso con la «voluntad de poder», como el motivo causal de la acción humana, reduce, una vez más, el sentimiento a la categoría de una variable superflua.

Las «teorías prácticas», a nuestro entender, han sufrido un debilitamiento similar. A pesar de su inclinación hacia el *habitus* y su interés por los códigos del arte y de la moda, Bourdieu ofrece, de manera implacable, una visión estratégica de la acción, desplaza la experiencia de las emociones al cuerpo y traslada la atención teórica desde el poder de los símbolos colectivos a sus determinaciones objetivas. La «reflexividad» de Giddens reduce, de manera impresionante, la cultura a las normas situacionales, los sentimientos a la negociación intersubjetiva y las estructuras de significado a las exigencias de tiempo y espacio. La teoría neo-institucional vierte su interés sobre la estrategia, la reflexividad y la adaptación al servicio del control organizacional, promocionando una perspectiva instrumental de la le-

gitimación simbólica que da la impresión de tematizar el mito y el ritual al tiempo que les vacía de cualquier forma semánticamente inducida.

Con la posible excepción de ciertas corrientes del trabajo del interaccionismo simbólico (e.g., *Internados* de Ervinf Goffman), las aproximaciones micro-sociológicas han acentuado, por su parte, la cognición por sobre la moralidad y el sentimiento y han desatendido, como resultado, el significado. La moral y el compromiso emocional se excluyen, por parte del analista, en favor del principio de la «indiferencia metodológica», una reformulación escéptica americana del concepto formalístico de *epoche* auspiciado por Edmund Husserl. Frente al carácter dado-por-supuesto que tiene la realidad para el actor, Husserl sostenía que, para describir los actuales procedimientos de la cognición intuitiva, el analista debe abstraerse de la intuición global a través del proceso de «reducción fenomenológica».

Pero sobre la naturaleza de la realidad a la que la disposición de los procedimientos intuitivos del actor confiere acceso —las estructuras morales, emocionales y cognitivas que dan a la realidad una organización interna por sí misma— Husserl y sus discípulos tienen poco que decir. Lo que tienden a apuntar, más bien, es que esa realidad emerge de los propios procedimientos. Considérese, por ejemplo, los «análisis de conversación», uno de los elementos vanguardistas de la micro-sociología contemporánea. El único programa de investigación reconocido de la etnometodología, el análisis de conversación (CA), ofrece un tipo de *pragmatis giganticus*, un método que, mientras ilumina poderosamente la técnica de la interacción verbal, aporta poca claridad en lo que se refiere a lo que los interlocutores quieren decir cuando hablan. Influidos por una lectura parcial de la ambigua intuición wittgeinsteniana «uso = significado», estos estudios basados en la conversación dan muestras, con mucha frecuencia, de un positivismo de nula apertura de pensamiento que roza lo patológico en su distanciamiento de la pasión y la vehemencia que muestran los interlocutores en su vida real.

En contraste con esta visión deshumanizada, nosotros reconocemos, no sólo la existencia, sino la eficacia causal del sentimiento, la creencia y la emoción en la vida social. Como intérpretes, consideramos nuestras propias respuestas emocionales

como un recurso, no como un obstáculo, tal y como encontramos el texto social. Al examinar los acontecimientos contemporáneos, sentimos la pasión desmedida y el ardor de la acción humana que, a menudo, también se malogran en el rigor helador de los controles científicos. Por esto es importante destacar que los rituales, la contaminación y la purificación sólo pueden entenderse si los profundos afectos que hacen tan convincentes estas categorías primordiales son abiertamente reconocidas por el intérprete. Sólo manteniendo el compromiso con el mundo podemos tener acceso a las emociones y a las metafísicas que alteran la acción social: y sólo podemos interpretarlas satisfactoriamente desde un punto de vista hermenéutico.

Planteamos un acercamiento que puede denominarse «hermenéutica reflexiva». A partir del legado de los románticos del siglo XVIII y XIX como Wordswoth y Goethe y de hermeneutas orientados-hacia-el-significado como Dilthey, Heidegger y Gadamer, observamos nuestras reflexiones emocionales y morales como la base de una intersubjetividad establecida. Habida cuenta que enfatizamos, no la objetivación, sino la comprensión, nuestra respuesta subjetiva aporta el sustento para una *Bildungsprozess*. Al mismo tiempo, debido a la naturaleza descentrada de la tradición teorética dentro de la que trabajamos y pensamos, podemos acceder a nuestras emociones y dar salida a la posibilidad de reflexividad moral y cognitiva. Toda vez que trabajamos dentro de una tradición reflexiva, podemos poner distancia por medio respecto a nuestra propia experiencia y la experiencia de los otros, incluso nos podemos abrir a sus emociones y a las nuestras, y hacemos de la experiencia, en sí misma, la base de nuestro viraje interpretativo.

Nuestros estudios de la vida política pueden emplearse para ejemplificar someramente este acercamiento. A partir de la comprensión de los asombrosos virajes culturales que conllevó el final de la Guerra Fría (Alexander y Sherwood en prensa-*b*), comenzamos a obtener cierto esclarecimiento comentando nuestras propias experiencias de euforia y esperanza. A través de conversaciones casuales y de nuestra propia exposición al influjo de los mass-media globales, parecería obvio que quienes nos rodeaban habrían de compartir estos sentimientos —no sólo nosotros, sino muchos otros afectos al líder soviético Gorbachov. Por primera vez en muchos años nos sentimos ansiosos

de leer artículos relativos a las diabólicas complejidades de la política del Kremlin y, por primera vez, en la actualidad «tomamos partido» en las luchas por el poder dentro del Politburo. Evidentemente, algo se ha transformado aquí; no sólo en la Unión Soviética, sino dentro de la conciencia nacional americana. Como sociólogos culturales, respondemos intentando comprender estos sentimientos en el contexto de la teoría social y cultural. Comenzamos con la sociología religiosa de Durkheim y la teoría del carisma de Weber. Sin embargo, como revelaban los datos relativos a la complejidad y a lo delicado del asunto, avanzamos haciendo uso de la teoría de los códigos binarios de la sociedad civil y de la teoría desarrollada de la narrativa social. Descubrimos que nosotros, y buena parte de los americanos, se habían «enamorado» de Gorbachov debido a que se ajustaba al arquetipo cultural y al imaginario simbólico del «héroe americano» democrático (Sherwood 1993).

Durante los períodos de profundo conflicto internacional, especialmente la guerra (Smith 1993, 1991; Alexander y Sherwood, en prensa-*a*), experimentamos emociones que se extendían desde la agitación visceral tumultuosa y alborotada hasta la inquietud y la desazón. También observábamos los cambios en el comportamiento, e.g., los que vimos la CNN bien entrada la noche y nos ocupábamos de los acalorados argumentos de las personas con las que nosotros, por otra parte, estábamos de acuerdo. Siguiendo el flujo del mundo-de-la-vida reflexionábamos, sobre todo, como prueba palpable de lo que Durkheim denominó «efervescencia colectiva». Hicimos una breve y mesurada incursión en diferentes aspectos del combate, en el alcance de la guerra, en los esfuerzos por la legitimación y en el desacuerdo con lo que aprobábamos y con aquello que desaprobábamos. ¿Por qué, nos preguntábamos, veneramos, odiamos o admiramos a George Bush, Margaret Thatcher o Saddam Hussein, sentimos piedad por las víctimas del bombardeo del búnker Amiriya, el hundimiento del *General Belgrano* o las masacres del Kurdistán, o nos sentimos horrorizados por el poder de las armas modernas? Pronto pareció constatarse que existían continuidades y parámetros que relacionaban esos sentimientos con los símbolos que estaban siendo empleados para comprender los acontecimientos por los mass-media y por los amigos y vecinos y por nosotros mismos. Las interpretaciones posteriores del texto

social fueron corregidas, no sólo por las preocupaciones teoréticas (teoría semiótica o narrativa, teoría de los mass-media, teoría durkheimiana, etc.), sino por las comparaciones supervisadas entre guerras, grupos de opinión y también entre diferentes períodos del mismo acontecimiento. Los resultados mostraban que las simbólicas sagradas y profanas, y su incorporación a las narrativas de acontecimientos heroicos, trágicos o apocalípticos, habían creado estas respuestas emocionales.

Los estudios sobre el Watergate y la tecnología informática —las investigaciones iniciadas en este programa de investigación y teoría— comenzaron de modo similar. La implicación emocional y moral en los procesos colectivos apuntaban a la cuestión de las fuerzas modeladoras en funcionamiento. Si nos sentíamos a nosotros mismos exaltados y purificados durante las convulsiones que marcaron el Watergate (Alexander 1988*b*; cf., Alexander y Sherwood 1991 y Alexander y Smith 1993), nos llenábamos de asombro cuando estos sentimientos fueron compartidos en el exterior por grupos pequeños y aislados. Si nos sentíamos horrorizados por el proyecto «La guerra de las galaxias» de Reagan nos sorprendía por qué muchos americanos sentían exactamente lo contrario. En cada caso, nos disponíamos a examinar en nuestra experiencia inmediata si «los otros», como aquéllos ajenos a nuestro mundo intersubjetivo, evidenciaban reacciones similares o semejantes. Si este análisis confirmaba nuestras experiencias de convulsión moral, encontrábamos que los materiales mass-mediáticos que documentaban la realidad social de nuestras propias experiencias podrían suministrar un recurso concreto para la investigación del código supra-individual y de los marcos narrativos que autorizaban estas representaciones colectivas en lo sucesivo. El mundo interior de la emoción y el significado, el sí-mismo clarificado a través de la teoría social, nos anunció dónde comenzar a investigar con el objeto de visualizar la imaginación social en curso. A través de esta mediación entre lo personal y lo impersonal, podríamos construir los parámetros invisibles del ideal visible y claro.

«Ni una sola palabra de todo lo que he dicho o intentado advertir ha surgido del conocimiento ajeno, frío y objetivo; late dentro de mí, se constituye a mi través.» En el más puro estilo del novelista adscrito a la tradición germana, Thomas Mann fue capaz de hacer de esta afirmación una legítima manifestación

metodológica. Como sociólogos no podemos. Nuestros compromisos científicos requieren que nos apeemos del mundo de la vida antes de ponernos a escribir. Es necesario comparar los datos con la teoría, someter a prueba las hipótesis y considerar la evidencia de un modo palpable.

Con todo, afirmaríamos, de igual modo, que es un error negar la realidad de nuestras propias experiencias interiores de significado, emoción y moralidad al hacer valer la imaginación social a través de la cual el mundo se remistifica. Empleamos la palabra «negar» deliberadamente porque ¿de qué otra manera, sino a través de esa negación, pueden los sociólogos comprometerse con el proyecto objetivista y continuar existiendo como seres espirituales y juiciosos? Seguramente no ocurre que los «sociólogos culturales» más objetivistas se sienten a sí mismos impulsados, quiérase o no, sólo por fuerzas materiales, sean las víctimas mudas de una teología dominante, o los ejecutores de acciones únicamente egoístas y estratégicas. Integrar la vida de esta forma supondría participar de experiencias vaciadas de significado y apuntaría a una invitación al suicido. Concluimos, por ello, que los sociólogos objetivistas también viven, aman y experimentan el fervor dimanado de los símbolos saturados de pasión, emociones y relaciones entretejidas en el mundo social.

Esta conclusión convierte a la cuestión en más convincente. ¿Por qué estos analistas imponen formas objetivistas y degradadas de explicación de los otros? Pueden privilegiar este doble estándar únicamente porque niegan el valor de la experiencia personal como un recurso metodológico. Esta negación resulta de un encuadre ilegítimo del círculo hermenéutico, una ruptura que permite la objetivación del significado en el marco de las categorías desapasionadas, encajonadas y formuladas de la «ciencia social». Preferiríamos una *Geisteswissenschaft*, una ciencia del espíritu.

Creemos en un desencaje del círculo hermenéutico. Únicamente sumergiendo el sí-mismo en las, a veces, fragantes, repulsivas por momentos, pero siempre febriles aguas del mundo-de-la-vida y estudiando los reflejos en los claros remansos del alma, puede llevarse a efecto una auténtica sociología cultural: tomando el significado como *fons et origo* de la comunión humana y la vida social. De esta suerte, siempre debemos ser objeto, en palabras de T.S. Eliot, de un «encantamiento arriesgado».

Por ello, afirmamos que la moneda de la buena sociología —al menos, de la buena sociología *cultural*—, debe llevar sobre sí la efigie de un método que protege el sentido y la sensibilidad.

## Bibliografía


ALEXANDER, J.C. (1988*a*), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, NY: Cambridge.

— (1988*b*), *Action and its Environments*, NY: Cambridge.

— (1990), «Analytic Debates: On Understanding the Relative Autonomy of Culture», en *Culture and Society*, ed. por J.C. Alexander y S. Seidman, NY: Cambridge.

— (1993), «The Return of Civil Society», *Contemporary Sociology* (otoño).

— y S.J. SHERWOOD (en prensa-*a*), «Bush, Hussein and the Cultural Preparation for War», en *The Discourse of Civil Society in War and Peace*, editado por J.C. Alexander *et al.*, Londres: Basil Blackwell.

— y S.J. SHERWOOD (en prensa-*b*), «The Making, Unmaking and Resurrection of an American Hero: Gorbachev and the Discourse of the Good», en Alexander *et al. op. cit.*

— y S.J. SHERWOOD (1991), «American Dream at a Turning Point», *Los Angeles Times*, 15 (septiembre).

— y P. SMITH (1993), «The Discourse of Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies», *Theory and Society*, 22: 151-207.

CALHOUN, C. (ed.) (1993), *From Persons to Nations: The Social Constitution of Identities*, Londres: Basil Blackwell.

DAYAN, D. y E. KATZ (1988), «Articulating Consensus: The Ritual and Rhetoric of Media Events», en Alexander 1988*a*, *op. cit.*

DURKHEIM, E. (1965), *The Elementary Forms of the Religious Life*, Glencoe, IL: Free Press.

FOUCAULT, M. (1969), *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, NY: Harper Colophon.

FRYE, N. (1957), *Anatomy of Criticism*, NJ: Princeton.

GEERTZ, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, NY: Basic Books.

GOFFMAN, E. (1961), *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, NY: Doubleday & Co.

GRISWOLD, W. (1992), «The Sociology of Culture: Four Good Arguments (and One Bad One)», *Acta Sociologica*, 35: 323-328.

KANE, A. (1991), «Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture», *Sociological Theory*, 9: 53-69.

RAMBO, E. y E. CHAN (1990), «Text, Structure and Action in Cultural Sociology», *Theory and Society*, 19: 635-48.

RICOEUR, P. (1984/88), *Time and Narrative*, 3 vol., IL: U. Chicago.
SHERWOOD, S.J. (1993), «Narrating the Social: Post-modernism and the Drama of Democracy» (en prensa), en «Dramatizing Facts: The Narratives of Journalism», ed. por T. Liebes, edición especial del *Journal Narratives and Life Stories*.
SMITH, P. (1991), «Codes and Conflict: Towards a Theory of War as Ritual», *Theory and Society*, 21: 103-138.
— (1993), «The Semiological Foundations of Media Narratives: Hussein and Nasser» (en prensa) en Liebes 1993, *op. cit.*
SOMERS, M. (1993), «Reclaiming the Epistemological Other: Narrative and the Social Constitution of Identity», en Calhoun 1993, *op. cit.*
WAGNER-PACIFICI, R. (1986), *The Moro Morality Play: Terrorism as Social Drama*, IL: U. Chicago.
WUTHNOW, R. (1987), *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley y Los Ángeles: U. California.
ZELIZER, V. (1985), *Pricing the Priceless Child*, NY: Basic Books.

# CIUDADANO Y ENEMIGO COMO CLASIFICACIÓN SIMBÓLICA: SOBRE EL DISCURSO POLARIZADOR DE LA SOCIEDAD CIVIL

Los sociólogos han escrito mucho sobre las fuerzas sociales que originan el conflicto y la sociedad polarizada, sobre los intereses y las estructuras de los grupos políticos, religiosos y de género. Pero han hablado bastante poco sobre la construcción, destrucción y deconstrucción de la propia solidaridad civil. Por lo general, mantienen un mutismo absoluto en lo que se refiere a la esfera del sentimiento de compañerismo que conforma la sociedad dentro de la sociedad y a los procesos que la fragmentan.[1]

Desearía acercarme a esta esfera del sentimiento de compañerismo desde el concepto de «sociedad civil». La sociedad civil ha sido un tópico generador de una enorme discusión y disputa a lo largo de la historia del pensamiento social. Marx y la teoría crítica han empleado el concepto para confirmar la desaparición de la comunidad, para levantar acta del mundo de los individuos egoístas y auto-regulados surgido al calor de la producción capitalista. Apoyo mi comprensión del término en una tradición diferente, en la línea del pensamiento democrático y libe-

---

1. La concepción de este escrito se ha apoyado en un trabajo ya iniciado sobre la democracia, la sociedad civil y el discurso. Algunas partes han aparecido primeramente en italiano (Alexander 1990*b*).

Para una discusión general relativa a la pobreza de los recientes tratamientos científicos sociales sobre la política y la democracia, ver, especialmente, Alexander (1990*a*), desde una perspectiva que enfatiza la importancia de la sociedad civil.

ral, que se extiende desde el siglo XVII hasta principios del XIX, una época de teorización sobre la democracia que quedó suplantada por el capitalismo industrial y el compromiso con «la cuestión social» (cf. Keane 1988*a*, 1988*b*; y Cohen 1982).

Definiré *sociedad civil* como una esfera o subsistema de la sociedad que está analítica y, en diferentes grados, empíricamente separada de las esferas de la vida política, económica y religiosa. La sociedad civil es una esfera de solidaridad en la que el universalismo abstracto y las versiones particularistas de la comunidad se encuentran tensionalmente entrelazados. Es un concepto normativo y real. Permite que la relación entre los derechos individuales universales y las delimitaciones particularistas de esos derechos pueda estudiarse empíricamente, como las condiciones que determinan el estatus de la propia sociedad civil.

La sociedad civil depende de los recursos, o *inputs*, de estas otras esferas, de la vida política, de las instituciones económicas, de la amplia discusión cultural, de la organización territorial y de la primordialidad. En un sentido causal, la sociedad civil depende de otras esferas, pero sólo por lo que Parsons denominó una «lógica combinatoria». La sociedad civil —y los grupos, individuos y actores que representan sus intereses en estos términos de sistema— combina estos *inputs* de acuerdo con la lógica y las demandas de su situación particular. Esto supone mantener que la esfera de la solidaridad que llamamos sociedad civil tiene relativa autonomía y puede estudiarse en su propia realidad (cf. Durkheim [1893] 1933; Parsons 1967, 1977).

Frente el nuevo utilitarismo (e.g. Coleman 1990; cf. Alexander, en prensa) y la teoría crítica (Habermas 1988) me gustaría defender la idea de que existe, por ello, una *sociedad* que puede definirse en términos morales. Las condiciones de esta comunidad moral se articulan con (no determinan a) organizaciones y el ejercicio del poder a través de instituciones como constituciones y códigos legales, por una parte, y «el cargo», por la otra. La sociedad civil tiene sus propias organizaciones: los tribunales, instituciones de comunicación de masas y la opinión pública son los ejemplos más significativos. La sociedad civil está constituida por su propia estructura específica de élites, no sólo por oligarquías funcionales que controlan los sistemas legales y de comunicación, sino por aquéllos que ejercitan el po-

der y la identidad por medio de organizaciones voluntarias («dignatarios» o «empleados públicos») y movimientos sociales («movimientos intelectuales» [Eyerman y Jamison 1991]).

Pero la sociedad civil no es únicamente un espacio institucional. También remite a un ámbito de la conciencia estructurada y socialmente establecida, a una red de comprensiones que opera por debajo y por encima de instituciones explícitas e intereses auto-conscientes de las élites. Para estudiar esta dimensión subjetiva de la sociedad civil hay que reconocer y ocuparse de los códigos simbólicos distintivos que son extremadamente importantes en la constitución del sentido de la sociedad para aquéllos que están dentro de él y al margen de él. Estos códigos son sociológicamente importantes, es más, añadiría que el estudio del conflicto social/seccional/subsistémico debe complementarse con una referencia a esta esfera civil simbólica.

Los códigos proporcionan las categorías estructuradas de lo puro e impuro dentro de las cuales se dispone todo miembro o, miembro potencial, de la sociedad civil. En términos de la pureza e impureza simbólicas se define la centralidad, se hace significativo el estatus demográfico marginal, y la posición superior se entiende como merecida o ilegítima. La contaminación es una amenaza para un sistema localizado; sus recursos deben o, mantenerse bajo control, o transformarse en el curso de acciones comunicativas, como rituales o movimientos sociales, en una forma pura.

A pesar de su enorme impacto sobre el comportamiento, las categorías puro e impuro no se desarrollan, exclusivamente, como generalizaciones o inducciones a partir de la posición estructural o conducta individual. Se tratan de imputaciones que son inducciones, vía analogía y metáfora, desde la lógica interna del código simbólico. Por esta razón, la estructura interna del código civil debe convertirse en objeto de estudio en sí mismo. Del mismo modo en que no existe religión desarrollada que no divida el mundo entre lo venerable y lo detestable, tampoco existe un discurso civil que no conceptualice el mundo entre aquéllos que son merecedores de inclusión y aquéllos que no lo son.[2]

---

2. En este sentido (cf. Barthes 1977) hay una «estructura» y una «narrativa» inherentes al discurso de la sociedad civil. La primera, el discurso binario que describe a quienes se encuentran dentro y a quienes se encuentran fuera, debería teorizarse en

Los miembros de las comunidades nacionales creen taxativamente que «el mundo», en el que se incluye su propia nación, se completa con aquéllos que ni son merecedores de libertad ni de apoyo comunal ni son capaces de apoyarles (en parte porque son egoístas inmorales). Los miembros de las comunidades nacionales no quieren «salvar» a semejantes individuos. No desean incluirles, protegerles u ofrecerles derechos ya que les conciben como seres indignos y amorales, como, en cierto sentido, «no-civilizados».[3]

Esta distinción no es «real». Los actores no son intrínsicamente ni respetables ni morales: están determinados a ser así al ubicarse en ciertas posiciones en el entramado de la cultura civil.

---

los términos del legado de la tradición durkehimiana. Tal y como he mantenido en otra parte (Alexander 1982, 1988a), la ambición de Durkheim consistía en crear una teoría de la «sociología religiosa», no tanto una teoría social de la religión, y su mayor contribución, sobre este particular, fue su conceptualización de lo sagrado y lo profano como los elementos primitivos de la clasificación social. El elemento narrativo del discurso contemporáneo puede extraerse de las investigaciones históricas de Weber en lo que Eisenstadt (1986) ha llamado las religiones de la época axial. La principal intuición de Weber, a este respecto, fue la de que estas religiones introdujeron una tensión fatal entre este mundo y el próximo que sólo podría resolverse por medio de la salvación y que, además, el centro de interés sobre la escatología y la teodicea dominaron la conciencia religiosa de la época. Es algo relativamente simple ver cómo las categorías estructurales de Durkheim suministran los puntos de referencia para el trayecto de la salvación que describe Weber. (Para la importancia en las religiones históricas del imaginario de lo malvado, ver Russell [1998].)

El desafío nuclear para el desarrollo de una aproximación simbólica a la política es el de traducir la comprensión y la relevancia de este trabajo sociológico clásico sobre la centralidad de la religión en la sociedad tradicional en un marco que sea relevante para las sociedades seculares contemporáneas. Esto significa transgredir el énfasis abiertamente cognitivo de los análisis semióticos y postestructuralistas —desde Lévi-Strauss a Foucault— que sobredimensionan típicamente el «discurso» de modo que lo aleja de las cuestiones éticas y morales y también de la afectividad. Este alejamiento es un problema que se desata con el reciente «giro lingüístico» en la historia que, en muchos otros aspectos, es vital y de suma importancia.

3. El trabajo de Rogin (1987) es el único esfuerzo del que yo tengo conocimiento que pretende ligar este compromiso con la proyección de la indignidad en el centro del proceso político. Describe su trabajo como el estudio de «demonología». Desde mi perspectiva, son numerosos los problemas que se derivan de esta investigación seria. 1) Como la concepción del motivo de Rogin es psicológica —él considera la estructura social—, no aporta un análisis independiente de los parámetros simbólicos. 2) Como fija su atención exclusivamente en las prácticas manifiestas de dominación violenta —en concreto, de los blancos americanos sobre los negros—, fracasa al ligar la demonología con la teoría o la práctica de la sociedad civil que puede y permite, tanto la inclusión, como la exclusión de los grupos sociales. 3) Como Rogin estudia exclusivamente a los grupos oprimidos, confecciona su terminología en los términos de una conducta aberrante de los conservadores, por cuanto es común entre las fuerzas de derechas y centralistas.

Cuando los ciudadanos vierten juicios sobre quién debería ser incluido en la sociedad civil y quién no, sobre quién es amigo y quién en enemigo, cuentan con el apoyo de un código simbólico sistemático y enormemente elaborado. Esta estructura simbólica ya estaba claramente presupuesta en el primer pensamiento filosófico sobre las sociedades democráticas que brotó en la vieja Grecia. Desde el Renacimiento impregnó el pensamiento y el quehacer populares, incluso cuando su centralidad en el pensamiento filosófico ha perdurado ininterrumpidamente. La estructura simbólica adquiere formas singulares en naciones diferentes, y es el residuo histórico de diversos movimientos en la vida social, intelectual y religiosa —de ideas clásicas, Republicanismo, Protestantismo, Ilustración y pensamiento liberal, de las tradiciones revolucionarias y de las tradiciones del derecho civil. Las complicidades culturales de estos movimientos heterogéneos entre sí, sin embargo, se visualizan en un sistema simbólico extensamente generalizado que distancia la virtud cívica del vicio cívico de una manera extraordinariamente estable y consistente. Esta es la razón por la que, a pesar de las diferentes raíces históricas y de las variaciones en las elaboraciones nacionales, el lenguaje que configura el núcleo cultural de la sociedad civil puede aislarse como una estructura general y estudiarse como una forma simbólica relativamente autónoma.[4]

---

4. Este extenso argumento, por ello, no puede mantenerse en este escrito. El foco de atención dirigido hacia las tendencias particulares de la cultura que actualmente han causado o potenciado las específicas tradiciones democráticas y las estructuras de las naciones particulares ha generado un ámbito enorme de erudición a lo largo de este siglo, haciendo hincapié en específicos movimientos religiosos, sociales e intelectuales, pensadores influyentes y grandes libros. En la historiografía política norteamericana, e.g., se puede traer a colación el debate entre aquéllos que destacan a Locke, como Lovis Hart, aquéllos que destacan al Puritanismo, como Perry Miller, y aquéllos que destacan al Republicanismo, como Bernard Bailyn y J.G.A. Pocock.

Cuando se repara en una pequeña parte de este enorme ámbito historiográfico, el peligro de examinar únicamente estudios causales particulares a expensas de construcciones hermenéuticas más amplias pronto se hace manifesto. Parece evidente que diferentes movimientos históricos contribuyeron a la emergencia de la práctica y el discurso democráticos y que, por ello, cada uno es responsable del énfasis, construcciones y metáforas que convierten en algo único a la configuración nacional e, incluso, regional de la democracia. Al mismo tiempo, es también claro que hay una «estructura» aglutinante del discurso democrático que es más general e inclusiva que una de esas partes particulares. En un sentido, esta estructura precedió actualmente a los movimientos inicialmente modernos y modernos ya que ya estaba constituida en sus grandes perfiles en la vieja Grecia. Más importante, esta estructura es más general porque su amplio alcance se sobreentiende por los «silencios», lo «no dicho», de cada

Los elementos básicos de esta estructura pueden entenderse semióticamente —son asentamientos de homologías, que crean semejanzas entre varios términos de descripción y prescripción social, y de antipatías que establecen antagonismos entre estos términos y otros asentamientos de símbolos. Quienes se consideran a sí mismos miembros legítimos de una comunidad (como muchos individuos dan por supuesto) se definen a sí mismos a partir del polo positivo de este asentamiento simbólico; definen a aquéllos que no pertenecen a la comunidad desde un punto de vista de la maldad. Es justo decir, por ello, que los miembros de una comunidad «creen en» los polos positivos y negativos, que emplean a ambos como referentes normativos de las comunidades políticas. Para los miembros de toda sociedad democrática los asentamientos simbólicos positivos y negativos aparecen como descripciones realistas de la vida individual y social.[5]

---

formulación positiva particular sobre la libertad y civilidad. Esta es la ventaja de la aproximación dualista aquí recomendada.

5. Es precisamente esta cualidad dualista o, en clave hegeliana, dialéctica, el rasgo de los sistemas simbólicos que han pasado por alto las discusiones sobre cultura en la sociedad moderna. Cuando se expresa como «valores», «orientaciones» o «ideologías», la cultura recibe un trato unilateral y, a menudo, altamente idealizado. Un enfoque de este tenor, no sólo ha convertido a la cultura en algo menos relevante para el estudio del conflicto social, sino que también ha producido una comprensión atomista y, en última instancia, fragmentada de la cultura misma. En los escritos de Parsons, Bellah y Kluckhohn, por un lado, o Marx, Althusser y Gramsci, por otro, la cultura se identifica con los ideales normativos discretos relativos al derecho y al bien. Ciertamente, la cultura política es normativa y evaluativa. Lo que se necesita reconocer, sin embargo, es el hecho de que esta cualidad no significa que es unilateral o idealizada. Por el contrario, como insisten estructuralistas desde Saussure a Barthes y Lévi-Strauss, la cultura política dispone de una estructura binaria, una estructura que considero nuclear para el asentamiento de las categorías de lo sagrado y lo profano de la vida cívica. De esta suerte, sólo en el interior de la atracción contradictoria de esta fuerzas que se oponen recíprocamente emergen las dinámicas culturales del mundo político. Desde la perspectiva aquí ofrecida, es precisamente esta cualidad dualista o «dialéctica» de los sistemas simbólicos la que han sobreseído generalmente las discusiones sobre cultura en las sociedades modernas.

Desde el enfoque que aquí se propone, todos los sistemas culturales implican una tirantez inherente, o tensión, ya que cada polo de la dualidad que es la cultura produce —por ello necesita—su antítesis moral, cognitiva y afectiva. Como su dinamismo interno cae en el olvido, el análisis cultural implica, a menudo, una aproximación estática a la sociedad, en contraste con el análisis social estructural, que fija su atención principalmente en los conflictos entre instituciones y grupos. Cuando aquéllos que constatan la importancia de la cultura vierten su atención sobre las dinámicas, lo hacen normalmente analizando la tensión entre los parámetros culturales internamente integrados y una sociedad que fracasa a la hora de proporcionar los recursos necesarios para hacerlos efectivos (institucionalizar). Esto conduce a las discusiones relativas a los fracasos

El discurso binario se despliega sobre tres niveles: motivos, relaciones e instituciones. Los motivos de los actores políticos son claramente conceptualizados (¿qué tipo de personas son?) desde el principio con las relaciones sociales e institucionales que son capaces de soportar.[6]

Permítasenos discutir sobre los motivos. Código y contracódigo aportan unos planteamientos al respecto de la conducta humana bajo formas diametralmente opuestas. Como la democracia depende del auto-control y las iniciativas individuales, los individuos que la componen se catalogan como seres activos y autónomos más que como seres pasivos y dependientes. Se les observa como racionales y razonables más que como irracionales y excéntricos, como mesurados más que convulsos, como

---

de socialización y al fracaso del control social, que focalizan su análisis, primeramente, sobre las matrices de conflictos sociales más que culturales y fuerza y confiere una visión irrealistamente utópica, o reformista, de las oportunidades para la creación de una sociedad integrada y no-conflictual. Por supuesto, ha existido un número considerable de estudiosos de la cultura que ha reconocido las tensiones internas, pero lo han hecho describiendo estas divisiones como conflicto social históricamente contingente y reflejo y, por ello, como asociadas sólo con sistemas culturales particulares sometidos a fases sucesivas de desarrollo (e.g., el trabajo de Raymond, Gramsci y Bourdieu).

6. La siguiente discusión sólo puede aparecer esquemáticamente. Resume una exploración en curso sobre las estructuras elementales que informan la mezcla compleja y confusa de significado y motivos que constituyen la base de la vida cívica cultural. Quiero destacar que, a pesar de su forma esquemática, estos modelos de estructuras no se han deducido de cierta teoría aglutinante de la acción, la cultura o las sociedades democráticas. Más bien, han sido inducidos a partir de tres fuentes diferentes: 1) revistas norteamericanas de divulgación, periódicos y noticias televisivas durante el período 1960-80 (ver, e.g., Alexander 1989*a*); 2) un examen del discurso popular, como recordaba en el material secundario y primario, durante los períodos de crisis de la historia americana desde la Revolución *Contragate* (Alexander y Smith, 1992); y 3) un examen de algunos de los temas principales y estructuras simbólicas de la filosofía política occidental.

Un aspecto importante que debe destacarse en este punto alude a los límites en los que estos códigos dejan de obligar y comienzan los códigos que informan otro tipo de sociedades (presumiblemente no civiles). Por ejemplo, muchas teorías y movimientos modernizadores pero no democráticos emplean frecuentemente el mismo esquema de oposiciones binarias al tiempo que hacen hincapié en un polo diferente. Las sociedades fascistas y nazis y las dictaduras capitalistas y comunistas hacen uso de tipos afines de códigos, mientras que difieren en lo que respecta a los planteamientos estratégicos (Lefort 1988). Todo lo que estas sociedades tienen en común con sociedades democráticas es cierto grado de lo que, inoportuamente, debe denominarse «modernidad», un complejo socio-cultural que resalta la racionalidad y el auto-control, dos elementos de lo que describiré como el discurso de la libertad. Las dictaduras comunistas y fascistas combinan estos elementos con un énfasis colectivista o corporativista que lesiona el legado individualista del código de la sociedad civil; ambos, en sus énfasis revolucionarios, promueven también una aproximación vitalista e irracional a la acción.

controlados más que como vehementes, como sensatos y realistas sin tendencias a la fantasía y al desvarío. El discurso democrático, por tanto, plantea las siguientes cualidades como axiomáticas: activismo, autonomía, racionalidad, sensatez, mesura, control, realismo y cordura. La naturaleza del contra-código, el discurso que justifica la restricción de la sociedad civil, ya ha quedado insinuada. Si los actores son pasivos y dependientes, irracionales y excéntricos, volubles, apasionados, irrealistas o insensatos, no pueden acceder a la libertad que ofrece la democracia. Por el contrario, estos individuos sufren en sus carnes la represión, no sólo por motivo de la sociedad civil, sino por su propia realidad también. (Estas características se esquematizan en la tabla 1.)

A partir de estos códigos antitéticos relativos a los motivos humanos pueden edificarse representaciones distintivas de las relaciones sociales. Las personas motivadas democráticamente —personas que son activas, autónomas, racionales, sensatas, mesuradas y realistas— estarán en condiciones de construir relaciones sociales abiertas más que relaciones sociales cerradas; serán confiadas más que recelosas, francas más que calculadoras, comprometidas con la verdad más que con la falsedad. Sus decisiones se asentarán sobre una deliberación abierta más que sobre la conspiración y su actitud para con la autoridad será crítica más que respetuosa. En su conducta referida a miembros de otra comunidad se mostrarán comprometidas desde la consciencia y el honor más que desde la codicia y el auto-interés y tratarán a sus prójimos más como amigos que como enemigos.

TABLA 1. *La estructura discursiva de los motivos sociales*

| *Código democrático* | *Código contrademocrático* |
|---|---|
| Activismo | Pasividad |
| Autonomía | Dependencia |
| Racionalidad | Irracionalidad |
| Sensatez | Imprudencia |
| Mesura | Desmesura |
| Auto-control | Excentricidad |
| Realismo | Irrealismo |
| Cordura | Desvarío |

TABLA 2. *La estructura discursiva de las relaciones sociales*

| *Código democrático* | *Código contrademocrático* |
|---|---|
| Abierto | Cerrado |
| Confiado | Suspicaz |
| Crítico | Condescendiente |
| Noble | Auto-interesado |
| Consciencia | Codicia |
| Veracidad | Falsedad |
| Franqueza | Cálculo |
| Ponderación | Conspiración |
| Amigo | Enemigo |

Si los actores son irracionales, dependientes, pasivos e irrealistas, por un lado, las relaciones sociales que ellos forman se caracterizarán por la segunda fila de estas dicotomías ineludibles. Más que relaciones abiertas y de confianza, formarán sociedades cerradas que se establecen sobre la sospecha de otros seres humanos. Estas sociedades secretas serán condescendientes respecto a la autoridad, pero respecto a lo externo su grupo reducido se comportará de forma codiciosa y auto-interesada. Serán conspiradores y falsos con los otros y calculadores en su comportamiento, considerarán a los foráneos como enemigos. Si el polo positivo de este segundo esquema discursivo describe a las cualidades simbólicas como algo necesario para sustentar la sociedad civil, el polo negativo hace referencia a la estructura solidaria en la que el respeto mutuo y la integración social expansiva han quebrado (véase tabla 2).

Dada la estructura discursiva de los motivos y las relaciones cívicas, no debería sorprender que esta serie de homologías y antipatías se extienda hasta la comprensión social de las propias instituciones políticas y legales. Si los miembros de una comunidad nacional son irracionales en cuanto a los motivos y desconfiados en las relaciones sociales, edificarán, naturalmente, instituciones que son arbitrarias más que reguladas por normas, que subrayan más el poder bruto que la ley y la jerarquía más que la igualdad, que son más excluyentes que integradores y fomentan la lealtad personal por encima de la obligación impersonal y contractual, que se encuentran reguladas por personalidades más que por obligaciones dimanadas de las normas,

y que están organizadas por facciones más que por grupos que se hacen responsables de la necesidad de la comunidad como un todo (véase tabla 3).

Estos tres marcos de estructuras discursivas están ligadas entre sí. Por ello, todo elemento perteneciente a uno de los marcos puede estar ligado, a través de relaciones analógicas —relaciones homólogas de semejanza—, a un elemento perteneciente a otro marco del mismo polo. «La regulación por normas», por ejemplo, un elemento clave en la comprensión simbólica de las instituciones democráticas sociales, se considera homóloga —sinónima o mutuamente reforzada en un sentido cultural— a «veraz» y «abierto», términos que definen las relaciones sociales, y a «sensato» y «autónomo», elementos del marco simbólico que estipula motivos democráticos. De igual modo, todo elemento de marco asentado sobre una de los polos se toma como antitético a cualquier elemento de un marco asentado sobre el otro polo. De acuerdo con las normas de esta amplia formación cultural, por ejemplo, la jerarquía se piensa como contraria a «lo crítico» y a «lo abierto» y también al «activismo» y al «autocontrol».

Cuando se presentan en sus formas simples binarias, estos códigos culturales aparecen de forma únicamente esquemática. De hecho, revelan, sin embargo, el esqueleto de las estructuras sobre las que comunidades sociales construyen los relatos familiares, las ricas formas narrativas que orientan su vida política ordinaria dada por supuesta.[7] El polo positivo de estos marcos estructurados suministra los elementos favorecedores del relato alentador e inspirador de un orden social democrático, libre y espontáneamente integrado, una sociedad civil en un sentido típico-ideal. Las personas son racionales, pueden procesar la información de manera inteligente e independiente, detectan la verdad cuando topan con ella, no necesitan líderes enérgicos, pueden dedicarse a la crítica y coordinan fácilmente su propia sociedad. La ley no es un mecanismo externo que constriñe a las personas sino una experiencia de su racionalidad innata que

7. Para ofrecer una comprensión de la naturaleza discursiva de la vida cotidiana, el análisis semiótico estructurado debe retroceder hasta el análisis narrativo. La narrativa transforma las dualidades estáticas de la estructura en modelos que pueden considerar el ordenamiento cronológico de la experencia vivida que siempre ha sido un elemento esencial en la historia humana (ver Ricoeur 1988 y Entrikin 1990).

media la verdad y los acontecimientos mundanos. Lo oficial es un mecanismo institucional que media entre la ley y la acción. Es una llamada, una vocación a la que se adhieren las personas a causa de su confianza y razón. Aquellos que tienen conocimiento de lo verdadero, no delegan en las autoridades, ni rinden lealtad a personas concretas. Obedecen a su conciencia más que a intereses vulgares; hablan de manera nítida más que encubrir sus ideas; son abiertos, idealistas y amigables respecto a sus seres humanos próximos.

TABLA 3. *La estructura discursiva de las instituciones sociales*

| *Código democrático* | *Código contrademocrático* |
|---|---|
| Regulación normativa | Arbitrariedad |
| Ley | Poder |
| Igualdad | Jerarquía |
| Inclusión | Exclusión |
| Impersonalidad | Personalidad |
| Contractual | Lealtad adscriptiva |
| Grupos sociales | Facciones |
| Oficialidad | Personalidad |

La estructura y la narrativa de la virtud política constituyen el discurso de la libertad. Este discurso toma cuerpo en documentos fundacionales de las sociedades democráticas. En América, por ejemplo, la Declaración de los Derechos postula «el derecho de las personas a la seguridad frente a los registros improcedentes» y la garantía de que «ninguna persona será privada de libertad sin el oportuno proceso legal». De esta suerte, quedan ligados los derechos a la razón y la libertad a la ley. El discurso también se encarna en los grandes y pequeños relatos que las naciones democráticas realizan de sí mismas, por ejemplo, en el relato americano sobre George Washington y el cerezo, que subraya la honestidad y la virtud, o en las narraciones inglesas sobre la batalla de Bretaña, que pone de manifiesto el coraje, la autosuficiencia y la cooperación de los británicos en comparación con las fuerzas infames de la Alemania hitleriana.

Toda forma institucional o narrativa admite que el discurso de la libertad se localiza en la capacidad de voluntarismo. La

acción es voluntaria si es anhelada por los actores racionales que controlan totalmente el cuerpo y la mente. Si la acción no es voluntaria se la considera carente de valor alguno. Si las leyes no facilitan la realización de la acción libremente perseguida son discriminatorias. Si las confesiones de culpabilidad se vierten desde la constricción más que desde la libertad, están contaminadas.[8] Si un grupo social se constituye bajo el discurso de la libertad, deben darse derechos sociales porque los miembros de este grupo se conciben como poseedores de la capacidad de acción voluntaria. Los debates políticos sobre el estatus de los grupos de clase baja, minorías raciales y étnicas, mujeres, niños, criminales y disminuidos psíquicos, emocionales y físicos han conllevado siempre pugnas discursivas sobre sí el discurso de la libertad puede extenderse y llevarse a efecto. En la medida en que los documentos fundacionales constitutivos de las sociedades democráticas son universalistas, estipulan implícitamente que el discurso puede y debe desplegarse.

Los elementos del polo negativo de estos emplazamientos simbólicos también se encuentran profundamente entrelazados. Suministran los contenidos para una plétora de relatos dados-por-supuestos que impregnan la comprensión democrática de los polos negativos y repugnantes de la vida comunitaria. Tomadas en su conjunto, las estructuras y narrativas negativas conforman el «discurso de la represión». Si los individuos no tienen capacidad de razonar, si no pueden procesar información racionalmente y no pueden hablar de forma verosímil sobre lo falso, serán, entonces, leales a los líderes por razones puramente personales y, por lo mismo, serán fácilmente manipulables por ellos. Ya que esos individuos actúan más por

8. Hasta el siglo XX, la confesión era, según parece, un fenómeno de cuño estrictamente occidental, que brotó al unísono con el gradual reconocimiento social de la centralidad de los derechos individuales y del auto-control en la organización de las sociedades políticas y religiosas. Al menos desde la Edad Media, los castigos criminales no se consideraban del todo exitosos hasta que el acusado confesaba sus crímenes ya que esta confesión evidenciaba que se había alcanzado la racionalidad y se había asumido la responsabilidad individual. El discurso de la sociedad civil, por tanto, se encuentra profundamente ligado a la confesión pública de los crímenes contra la colectividad misma. Esto se pone de manifiesto por el gran esfuerzo que se dedicaba a las confesiones fraudulentas en esas situaciones donde las fuerzas coercitivas habían quebrantado la civilidad, como en ejemplos de brutalidad política en sociedades democráticas y en las dictaduras (ver Hepworth y Turner 1982).

cálculo que por la conciencia, se encuentran sin la dignidad que es de capital importancia en los asuntos democráticos. Como no tienen dignidad, no disponen de la capacidad para regular sus propios problemas. El motivo de esta situación sería el de que estos individuos se supeditan, por sí mismos, a la autoridad jerárquica. Estas cualidades anticiviles hacen necesario rechazar que tales individuos accedan a los derechos y a la protección de la ley.[9] Por ello, como carecen de la capacidad de comportamiento voluntario y responsable, estos miembros marginales de la comunidad nacional —aquéllos que son bastante desafortunados por forjarse bajo el código contrademocrático— deben, en última instancia, ser reprimidos. No pueden regularse por ley, ni aceptarán la disciplina del cargo. Sus lealtades pueden ser sólo familiares y particularistas. Los límites institucionales y legales de la sociedad civil, según la creencia generalizada, no pueden ofrecer ningún muro de contención a su codicia de poder personal.

El polo positivo de esta formación aparece a los ojos de los miembros de las comunidades democráticas como un sustrato, no sólo de lo puro, también de purificación. El discurso de la libertad se toma para transmitir «lo mejor» a la comunidad civil, y sus principios se consideran sagrados. Los objetos que el discurso crea parecen poseer un poder temible que les sitúa en el «centro» de la sociedad, un emplazamiento —en ocasiones geográfico, a menudo estratificacional, siempre simbólico— que conmina a su defensa a toda costa. El polo negativo de esta formación simbólica se considera como profano. Al representar «lo peor» en la comunidad nacional, encarna lo «perverso». Los

---

9. En la discusión sobre este proceso, Aristóteles (1962, 109) combinaba distintas referencias de diferentes niveles del discurso civil: «El nombre del ciudadano es particularmente aplicable a quienes participan en oficios y honores de estado. Homero, de acuerdo con esto, habla en *La Iliada* de un ser humano tratado «como un hombre extraño, privado de honor», y es verdad que aquéllos que no participan en los oficios y honores del estado se conciben sólo como residentes extraños. Negar a los hombres una contribución (pudiera, a veces, justificarse; pero) si se hace como pretexto; su único objeto es el de rebajarlo ante los otros». El traductor de Aristóteles, Ernest Bakes, alude, en una nota a pie de página, a esta discusión con un comentario que ilustra la norma de la homología que estoy apuntando aquí, de acuerdo a la cual conceptos como honor, ciudadanía y cargo son efectivamente intercambiables: «La palabra griega *time*, que aquí se ha empleado, supone, como el latín *honos*, tanto «cargo» y «honor». El pasaje en *La Iliada* remite al honor en el sentido último: Aristóteles emplea el mismo en el primer sentido; pero es natural el desplazamiento de uno al otro».

objetos que él identifica amenazan el núcleo de la comunidad desde cierta ubicación externa. Desde esta posición marginal, presentan un poderoso sustrato de contaminación.[10] Delimitar estos objetos contaminados —actores, estructuras y procesos constituidos por este discurso represivo— es peligroso. No sólo puede mancillar la reputación de alguien y poner en peligro su estatus, sino que, a su vez, la seguridad puede estar amenazada. Actuar conforme a sí mismo, o disponer de un movimiento propio causa, en términos de estos objetos, angustia, repugnancia e inquietud. Este código supone poner bajo amenaza el núcleo de la propia sociedad civil.

Las figuras y eventos públicos deben categorizarse en los términos de un polo u otro de esta formación discursiva, aunque, cuando la política funciona de forma rutinaria, tales clasificaciones ni son explícitas ni se encuentran sujetas al omnipresente debate público.[11] Inclusive en períodos rutinarios su especificación dentro de los códigos de este discurso subyacente es la que confiere a los asuntos políticos un significado y les permite asumir el papel que parecen tener «naturalmente».[12] Más

---

10. El papel de lo sagrado y lo profano en la estructura de la conciencia, acción y cosmología primitivas ya se ha explicitado correctamente. Ver, e.g., la exposición clásica formulada por Durkheim ([1912] 1963) en *Las formas elementales de la vida religiosa* y su reformulación efectuada por Caillois (1959), el tratamiento provocativo de la religión arcaica que plantea Eliade (1959) y la sólida panorámica que suministra Franz Steiner (1956). El desafío, por el contrario, es el de encontrar un modo de traducir estas comprensiones de los procesos religiosos dentro de un marco de referencia secular.

11. «En la existencia de un orden ético en el que se ha desarollado y actualizado un sistema completo de relaciones éticas, la virtud, en el estricto sentido de esta palabra, lo abarca todo y aparece actualmente sólo en circunstancias excepcionales cuando una obligación colisiona con otra» (Hegel 1952, 108).

12. La omnipresencia de los marcos culturales dentro, incluso, de los procesos políticos más mundanos ha sido intensamente mantenida por Bennett (1979). Aquí se defiende la «naturalidad» de los códigos culturales desde la persepctiva macroscópica. El argumento puede llevarse a cabo a partir de la fenomenología desde la perspectiva de la interacción individual.

El trabajo de Bourdieu (1984) representa, ciertamente, una importante contribución a la «secularización» de la tradición durkheimiana y su plasmación en un marco social estructural y microsociológica. La concentración de Bourdieu en las divisiones sociales verticales más que horizontales y su insistencia en que los límites simbólicos se modelan y derivan de distinciones sociales, primariamente económicas, restan valor al interés cultural de este escrito. Bourdieu considera a los códigos sociales no como un sistema diferenciado y representacional de la sociedad sino como un código hegemónico directamente ligado al interés del poderoso. No está muy claro en este modelo cómo son posibles el conflicto liberador y la democracia.

aún, cuando son conscientes de que están luchando en favor estas clasificaciones un buen número de actores sociales no reconocen que ellos son quienes las están creando. Tal conocimiento contribuiría a relativizar la realidad, creando una incertidumbre que socavaría, no sólo el núcleo cultural, sino también los límites institucionales y la solidaridad de la propia sociedad civil. Los acontecimientos y actores sociales parecen «ser» estas cualidades, no estar etiquetados por ellas.

En otras palabras, el discurso de la sociedad civil es concreto, no abstracto. Su elaboración consiste en constructos narrativos que se toman para describir con toda fidelidad, no sólo el presente, sino también el pasado. Toda nación se erige sobre un mito de origen; este discurso se apoya en un relato de los acontecimientos históricos implicados en sus procesos iniciales de formación.[13] Como sus compatriotas ingleses, los primeros americanos mantenían que sus derechos emanaban de la vieja constitución del siglo once de los anglosajones.[14] El discurso sobre la libertad específicamente americano fue elaborado primeramente en relatos sobre los santos puritanos y, posteriormente, en narraciones sobre héroes revolucionarios. Estaba entretejido con el mito del labrador próspero y con cuentos sobre vaqueros y, ulteriormente, historias truculentas sobre detectives y rufianes que éstos esperaban detener. El discurso de la represión se hizo posible por medio de los primeros relatos religiosos relativos a bribones y narraciones sobre los idealistas y aristócratas en la Guerra Revolucionaria. Más tarde en relatos confeccionados sobre los indios salvajes y los inmigrantes «papistas» y, además, en mitos regionales sobre la traición durante la Guerra Civil.[15]

---

13. Para una discusión sobre el papel del mito de origen en las sociedades arcaicas, que tiene claras implicaciones para la organización del pensamiento mítico en las sociedades seculares, ver Eliade (1959). Para una discusión contemporánea sobre la sociedad secular que emplea el mito del origen como elemento ventajoso, ver Apter (1987).

14. Para esta creencia en la existencia de una constitución antigua y el papel jugado por ella en el discurso ideológico de la revolución americana, ver Bailyn (1963). Para trasfondo, ver Pocock (1974).

15. Para puritanos y revolucionarios como figuras en el discurso de la libertad, ver, e.g., Middlekauff (1972) y, más sistemáticamente, Bailyn (1963). Bailyn, y muchos de aquéllos que le han seguido, han defendido que la ideología que inspiró a los norteamericanos durante el período revolucionario fue, principalmente, negativa y conspiradora, que fue el temor a ser sobrepasados y de ser manipulados por el británico venga-

Para los contemporáneos americanos, las categorías de los discursos puro y contaminado parecen existir sólo bajo una forma natural y totalmente histórica. La ley y los procedimientos democráticos se ven como logros conquistados por las luchas voluntarias de los padres fundadores y garantizados por los documentos históricos como la Carta de Derechos y la Constitución. Las cualidades del código de lo impuro toman cuerpo en las visiones tétricas de la tiranía y la criminalidad, ya sean las de los monarcas británicos del siglo dieciocho o las de los comunistas soviéticos. La ficción truculenta y el drama cultural pretenden contraponerse a estos peligros con imágenes compulsivas.[16]

---

tivo y malvado, con su realeza e imperio, lo que inspiró primeramente a la nación americana. De hecho, incluso en el material que aporta el propio Bailyn, es claro que la Revolución Americana descansaba sobre la bifurcación e interconexión de los dos discursos y que cada uno podría definirse sólo en los términos del otro.

Para el mito de los prósperos agricultores y su intrínseca vinculación con el discurso de la libertad, ver el brillante y convincente trabajo de Henry Nash Smith (1950, esp. p. 3). Para la relación entre el discurso mítico y las narrativas sobre los vaqueros, montañeros y detectives, ver Smith (1950, p. 2, esp. 90-122). En su trabajo sobre el modo en que los relatos de Hollywood sobre «los hombres G» encajan en estos arquetipos, Powers subraya la forma en la que estos caracteres centrales encarnaban los contrastes del discurso aglutinante. El «misterio» que despide el foco del relato referido al detective descansa sobre las circunstancias que dan pie a «un héroe sorprendentemente inteligente» para finalmente señalar «a un asesino descarriado de entre una muchedumbre de individuos igualmente sospechosos» (Powers 1983, 74). Ver también el argumento de Curti (1973, 765) de que las hazañas místicas de este acopio de héroes inicialmente confusos «confirmaba a los norteamericanos en la creencia tradicional de que los obstáculos serían superados por la posición valerosa, viril y determinada del individuo en cuanto individuo».

Para las construcciones míticas de los herejes religiosos en los términos del discurso de la represión, ver inicialmente las discusiones puritanas del antinomiamismo, particularmente las de Anne Hutchinson (Erikson, 1965). Para las narraciones sobre las perversiones de los lealistas y aristócratas en la Revolución, ver Bailyn (1974). Para la reconstrucción mítica del nativo americano en los términos del discurso de la represión, ver Slotkin (1973). El trabajo de Higham (1965, e.g., 55, 138, 200) se completa con ejemplos relativos al modo en que los primeros núcleos grupales en la sociedad norteamericana configuraron a los inmigrantes del sur y del centro de Europa bajo este discurso represivo. Estos inmigrantes se implicaron frecuentemente en el quehacer político esencial del momento. Higham pone de manifiesto el carácter antinómico del discurso que se empleaba para comprender estas luchas, y a los inmigrantes que en él participaban, de una forma particularmente muy intensa.

16. La contraposición de los actores heroicos de la libertad con los criminales que actúan bajo una pasión sin límite parece haber sido el momento relevante del género de «la acción detectivesca» que emergió en la ficción truculenta a finales del siglo diecinueve, cuya popularidad se ha mantenido inmutable en la actualidad (ver Cawelti 1976; y Noel 1954). Este género aportó el marco simbólico para la transformación altamente satisfactoria que protagonizó J. Edgar Hoover de la imagen popular del F.B.I., como Powers (1983) pone de manifiesto. Por ello, cuando los americanos obser-

Cuando los trabajos de la imaginación representan la formación discursiva de una forma paradigmática, se convierten en clásicos contemporáneos. Para la generación que maduró durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, «1984» de George Orwell originó el discurso de la represión emblemático de las luchas de su tiempo.

Dentro de los confines de una comunidad nacional particular, los códigos binarios y las representaciones concretas que constituyen el discurso de la sociedad civil no se distribuyen normalmente entre diferentes grupos sociales. Por el contrario, incluso en sociedades que están atravesadas por el intenso conflicto social, las construcciones de la virtud cívica y del vicio cívico se aceptan completamente en muchos casos.[17] Lo que se cuestiona en el curso de la vida cívica, lo que no se encuentra consensuado, es la forma en que los polos antitéticos de este discurso, sus dos emplazamientos simbólicos, pueden aplicarse a actores y grupos concretos. Si muchos de los miembros de la sociedad democrática aceptaron la «validez» y la «realidad» de «1984», discrepaban fundamentalmente sobre su aplicación social relevante. Radicales y liberales se inclinaron a ver el libro como una descripción de las tendencias perversas o, al menos, inminentes de sus propias sociedades capitalistas; los conservadores entendieron el libro como referencia únicamente al comunismo.

---

vaban a Hoover, escribe Powers, «veían [...], no un portavoz de una filosofía política concreta, sino un héroe nacional suprapolítico» (p. XII) modelado en el género de acción. Powers insiste en la naturaleza binaria del discurso que santificó las acciones de Hoover, añadiendo que, «para el proceso mitológico consistente en la producción de un héroe al estilo Hoover, tuvo que darse en una fórmula universalmente asumida dentro de la cultura que permitiera entrar en contacto con el tipo de malvado que se ha encargado de representar los temores del público» (p. XIV). En el híbrido de cultura popular/cultura política del siglo veinte, los criminales perseguidos por «oficiales» se describían permanentemente como individuos sujetos a la «norma de la banda», lo cual poseía el peligro de que esta forma de organización social represiva se pudiera extender a las «arcas silentes y vastas de la vida» (p. 7). Por su parte, los hombre-G perseguidores de estos criminales se describían como «indivualistas rebeldes» (p. 94) y como los defensores de la ley racional, como implicados en «una pugna epocal entre la sociedad legítima y un inframundo organizado».

17. Esto apunta a una modificación de mi modelo funcionalista inicial y más tradicional de las relaciones entre códigos y grupos en conflicto (Alexander 1988*b*). Más que separar nítidamente los conflictos de valor refractados de los jerarquizados, subrayaría la posibilidad de que pudiera darse un discurso más general del que incluso los grupos culturales jerarquizados y fundamentalmente conflictivos derivan sus ideologías. El asunto corresponde al nivel de la generalidad.

Por supuesto que ciertos acontecimientos son tan indecorosos y tan sublimes que generan, casi inmediatamente, consenso sobre el modo en que deben emplearse los emplazamientos simbólicos. Para muchos de los miembros de una comunidad nacional, las grandes guerras nacionales delimitan el bien del mal. Los soldados de la nación se consideran como las expresiones valerosas del discurso de la libertad; las naciones y soldados extranjeros opuestos a ellos se representan como una específica versión del código contrademocrático.[18] En el curso de la historia americana, este código negativo se ha extendido, de hecho, a un grupo vasto y variopinto, británicos, aborígenes, piratas, el sur y el norte, africanos, las viejas naciones europeas, fascistas, comunistas, alemanes y japoneses. Desde el discurso de la contaminación, la identificación es esencial si se persigue un combate vengativo. Una vez que se emplea este discurso contaminado, se antoja imposible para la gente de bien tratar y entrar en razones con aquéllos que pertenecen al otro polo. Si uno de los oponentes transgrede los límites de la razón, confundido por los líderes que operan en secreto, la única opción es expulsarle fuera de la raza humana. Cuando las grandes guerras son exitosas, suministran narrativas deslumbrantes que dominan la vida postbélica de la nación. Hitler y el nazismo conformaron la espina dorsal de una enorme lista de mitos y leyendas occidentales que aportan metáforas señeras para las frecuentes discusiones sobre la «solución final» a la cuestión chico bueno/chico malo de los dramas televisivos y comedias de situación.

Sin embargo, para numerosos acontecimientos se impugna la identidad discursiva. Las disputas políticas se refieren, en parte, al modo en que se distribuyen los actores a través de la estructura del discurso, para lo cual no hay relación determinada entre un acontecimiento o grupo y cualquier polo del esquema cultural. Los actores pugnan por viciar al otro con la estrategia de la represión y arroparse, a sí mismos, con la retórica de la libertad. En períodos de tensión y crisis, la lucha política se

---

18. Philip Smith (1991) ha documentado el discurso bifurcado de la guerra en esta penetrante investigación sobre los poderes culturales de la guerra que enfrentó al Reino Unido con Argentina con motivo de las Islas Malvinas. Para un tratamiento impresionista y fascinante del papel poderoso que los códigos semióticos juegan en la producción y la promoción de la guerra, ver Fussell (1975).

convierte en un asunto que tiene que ver con las cuestiones relativas a sobre quién se emplean y cuál es el alcance de los discursos de la libertad y la represión. La causa efectiva de la victoria y la derrota, de la prisión y la libertad, en ocasiones, incluso, de la vida y la muerte, es, a menudo, la dominación discursiva, que depende del modo en que se han difundido las narrativas populares sobre el bien y el mal. ¿Quiénes son como los nazis, los estudiantes contestarios o los conservadores que les persiguen? ¿Quiénes son los fascistas, los miembros del partido comunista o los miembros del Comité de Actividades Antiamericanas? Cuando comenzó el Watergate, sólo los corruptos fueron llamados conspiradores y contaminados por el discurso de la represión. George McGovern y sus correligionarios demócratas fracasaron en sus esfuerzos por aplicar este discurso sobre la Casa Blanca, el cuerpo ejecutivo y el partido republicano, elementos de la sociedad civil que contribuían al mantenimiento de su identidad en términos liberales. En las postrimerías de la crisis no pudo mantenerse una relación tranquilizadora con la estructura cultural.

La estructura discursiva general se emplea, por tanto, para legitimar amigos y desligitimar adversarios en el curso del tiempo histórico real. Si una sociedad civil independiente pretendiese perdurar en su conjunto, el discurso de la represión debería emplearse sólo bajo formas muy concretas, sobre grupos como el de los jóvenes y el de los criminales, a los que normalmente se les considera con insuficiente disponibilidad de sus facultades racionales y morales. Es frecuente el caso de individuos y grupos de la sociedad civil que son capaces de mantener el discurso de la libertad a lo largo de un período de tiempo significativo. Entenderán a sus adversarios como otros individuos racionales sin abandonarse a la aniquilación moral.

Sin embargo, durante un prolongado período de tiempo es imposible para el discurso de la represión no entrar en juego de manera significativa y no considerar a los adversarios como enemigos de una naturaleza extremadamente amenazante. Podría darse el caso, sin ninguna duda, de que los adversarios sean, de hecho, despiadados enemigos del bien público. Los nazis fueron idiotas morales y fue un error contactar con ellos como potenciales participantes cívicos, como hicieron Chamberlain y otras figuras que ofrecieron mediación.

El discurso de la represión se emplea, sin embargo, ya sean o no sus objetos son realmente perversos, creando finalmente una realidad objetiva donde no había nada anteriormente. El simbolismo del mal que se empleó por parte de los aliados de una forma muy entusiasta con la nación alemana en la Primer Guerra Mundial se difundió indiscriminadamente al pueblo y gobiernos alemanes del período de postguerra. Eso condujo a la política de las compensaciones debilitadoras que ayudó a sentar las bases de la receptividad económica y social del nazismo.

Esto apunta el hecho de que el empleo social de las identificaciones simbólicas polarizadoras debe entenderse desde la estructura interna del discurso mismo. Las sociedades racionales, individualistas y autocríticas son vulnerables porque estas características las hacen abiertas y porque se disponen sobre la confianza, y si el otro polo está desprovisto de características sociales favorables, la confianza sufre el abuso de manera despiadada. El potencial de comportamiento dependiente e irracional puede encontrarse, sin embargo, en los propios buenos ciudadanos, ya que puede suminitrarse una información engañosa que les induzca, respecto a lo que perecerían ser los fundamentos racionales, a desviarse de las estructuras o procesos de la sociedad democrática. Dicho de otra forma, los atributos que permiten a las sociedades ser internamente democráticas —atributos que incluyen las oposiciones simbólicas que permiten definir la libertad en términos muy significativos— dan a entender que los miembros de la sociedad civil no se sienten seguros de que pueden comunicarse de modo efectivo con sus adversarios, desde dentro o desde fuera. El discurso de la represión es inherente al discurso de la libertad. Esta es la ironía instalada en el núcleo del discurso de la sociedad civil.

## Bibliografía

ALEXANDER, J.C. (1982), *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, vol. 2 de *Theoretical Logic in Sociology*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

— (ed.) (1988*a*), *Durkheimian Sociology Studies*, Nueva York, Cambridge University Press.

— (1988*b*), «Three Models of Culture/Society Relations: Toward an Analysis of Watergate» en *Action and Its Environments*, ed. Jeffrey C. Alexander, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
— (1989*a*), «Culture and Political Crisis», en *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, ed. Jeffrey C. Alexander: Columbia University Press.
— (1989*b*), «The Dialectic of Individuation and Domination: Weber's Rationalization Theory and Beyond», en *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, *op. cit.*
— (1990*a*), «Bringing Democracy Back In: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere», en *Intellectuals and Politics: Social Theory Beyond the Academy*, ed. Charles Lement, Newbury Park, Calif.: Sage.
— (1990*b*), «Morale e Repressione», *MondOperaio* (Roma), 12 (diciembre): (127-130).
— (en prensa) «Shaky Foundations: The Presuppositions and Internal Contradicctions of James Coleman's Foundations of Social Theory», *Theory and Society*.
— y Philip SMITH (1992), «The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Culture Society» (texto mecanografiado).
APTER, D. (1987), «Mao's Republic», *Social Research*, 54: 691-729.
ARISTÓTELES (1962), *The Politics of Aristotle* (traducido por Ernest Barker), Nueva York: Oxford University Press.
BAILYN, B. (1963), *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
BAILYN, B. (1974), *The Ordeal of Thomas Hutchinson*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
BARTHES, R. (1977), «Introduction to the Structural Analysis of Narratives», en *Image, Music, Text*, Nueva York: Hill y Wrang.
BENNET, W.L. (1979), «Imitation, Ambiguity and Drama in Political Life: Civil Religion and the Dilemmas of Public Morality», *Journal of Politics*, 41: 106-33
BOURDIEU, P. (1984), *Distinction*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
CAILLOIS, R. (1959), *Man and the Sacred*, Nueva York: Free Press.
CAWELTI, J. (1976), *Adventure, Mystery and Romance: Formula Stories as Art and Popular Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
COHEN, J. (1982), *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*, Amherst: University of Massachusetts Press.
COLEMAN, J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA: Belknap.
CURTI, M. (1937), «Dime Store Novels and the American Tradition», *Yale Review*, 26: 765.
DURKHEIM, E. (1933, [1983]), *The Division of Labor in Society*, Nueva York, Free Press.

— (1962 [1912]), *The Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York: Free Press.
EISENSTADT, S.N. (1986) (ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany: State University of New York Press.
ELIADE, M. (1959), *The Sacred and the Profane*, Nueva York: Harcourt.
ENTRINKIN, N. (1990), *The Betweness of Place*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
ERIKSON, K. (1965), *Wayward Puritans*, New Haven, Conn: Yale University Press.
EYERMAN, R. y A. JAMISON (1991), *Social Movements: A Cognitive Approach*, Cambridge: Polity.
FUSSELL, P. (1975), *The Great War in Modern Memory*, Nueva York: Oxford University Press.
HABERMAS, J. (1988), *Critique of Functionalist Reason*, vol. 2 de *Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon.
HEGEL, G.H.W. (1952), *Philosophy of Right*, New York: Oxford.
HEPWORTH, M. y B.S. TURNER (1982), *Confession: Studies in Deviance and Religion*, Londres: Routledge y Kegan Paul
HIGHAM, J. (1965), *Strangers in a Strange Land*, Nueva York: Atheneum.
KEANE, J. (ed.) (1988*a*), «Despotism and Democracy: The Origins and Development of the Distinction between Civil Society and the State, 1750-1850», en *Civil Society and State*, Londres: Verso.
— (1988*b*), «Remembering the Dead: Civil Society and State from Hobbes to Marx and Beyond», en *Democracy and Civil Society*, Londres: Verso.
LEFORT, C. (1988), *Democracy and Political Theory*, Cambridge: Polity.
MIDDLEKAUFF, R. (1972), «The Ritualization of the American Revolution», en *The National Temper*, ed. Lawrence Levine y Robert Middlekauff, 2.ª ed., Nueva York: Harcourt Brace.
NOEL, M. (1954), *Villians Galore*, Nueva York: Macmillan.
PARSONS, T. (1960), «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems». Reeditado en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press, 1967.
— (1977), *The Evolution of Societies*, ed. por Jackson Toby, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
POCOCK, J.G.A. (1974), *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Bath: Chivers.
POWERS, R. (1983), *G-Men: Hooveer's FBI in American Popular Culture*, Carbondale: Southern Illinois University Press.
RICOEUR, P. (1984), *Time and Narrative*, vol. I, Chicago: University of Chicago Press.
ROGIN, M. (1987), *Ronald Reagan: The Movie and Other Essays in American Demonology*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
RUSSELL, J.B. (1988), *The Prince of Darkness*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

SLOTKIN, R. (1973), *Regeneration through Violence: The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown, CT: Wesleyan University Press.
SMITH, H.N. (1950), *Virgin Land: The American Western as Symbol and Myth*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
SMITH, Philip (1991), «Codes and Conflict: Toward a Theory of War as Ritual», *Theory and Society*, 20: 103-38.
STINER, F. (1956), *Taboo*, Londres: Cohen y West.

# LA PROMESA DE UNA SOCIOLOGÍA CULTURAL. DISCURSO TECNOLÓGICO Y LA MÁQUINA DE LA INFORMACIÓN SAGRADA Y PROFANA

La progresiva penetración del ordenador en los diferentes ámbitos de la vida moderna intensifica lo que Max Weber denominó la «racionalización del mundo». El ordenador convierte cualquier mensaje —con independencia de su significado sustantivo, distancia metafísica, afinidad emocional— en unas series numéricas de *bits* y *bytes*. Estas series están conectadas con otras por medio de impulsos eléctricos. Finalmente estos impulsos eléctricos son convertidos en sistemas de lenguaje de la vida humana.

¿Puede encontrarse algún ejemplo de la supeditación de la actividad mundana al impersonal control racional? ¿Puede darse una ilustración más expresiva del desencantamiento del mundo de cuyos efectos ya advirtió Weber? En gran medida depende de la respuesta a esta acuciante cuestión el hecho de que el discurso sobre el significado de la tecnología avanzada delimite una de las penumbras ideológicas relevantes en nuestra época. Si la respuesta es positiva, no estamos sólo atrapados en el interior de la jaula de hierro apuntada por Weber, sino también vinculados a las leyes del intercambio del que Marx afirmó que, finalmente, llevaría todo lo humano a confundirse con una mercancía.

Esta pregunta por la racionalización del mundo plantea cuestiones teóricas, no sólo existenciales. ¿Puede existir realmente un

mundo de pura racionalidad técnica? Aunque esta cuestión pudiera ser ideológicamente apremiante para los críticos del mundo moderno, aquí mantendré que la teoría subyacente a una proposición tal no es correcta ya que la acción y sus entornos (Alexander 1982-1983, 1988*a*) se encuentran interpenetrados por lo no-racional, es decir, un mundo racional puramente técnico no existe. Sin lugar a dudas, la creciente centralidad adquirida por el ordenador digital es un dato empírico. Este dato, sin embargo, debe interpretarse y explicarse.

Es teoría lo que confiere el marco para la interpretación y la explicación. En la sección que sigue bosquejo un modelo teórico que suministra una comprensión más cabal y que apunta a una sociología sensible a lo cultural. Al defender este modelo, me posicionaré frente a la validez del concepto de racionalización alumbrado por Weber. En primer lugar, examino críticamente los apuntes sociológicos de tecnología en general, afirmando que, en virtud de la supresión del estatus simbólico de la tecnología, estos apuntes la reducen a una pieza más, que forma parte del sistema social. De aquí paso a realizar un examen empírico de las comprensiones sociales del ordenador que ha irrumpido en nuestras vidas durante la última mitad de siglo. Lejos de apuntar a (o desde) la racionalización de la sociedad, este prototipo de la tecnología moderna se instituye dentro de una red cultural profunda y tradicional. Como conclusión, afirmo que la tesis de la racionalización es un reflejo de esta red de simbolismo más que una explicación de la misma. En ella cristalizan los sentimientos y los significados simbólicos que están a la base de lo que se percibe como particularmente moderno en nuestro mundo.

## Acercamiento responsable al mundo del significado

La sociología contemporánea consiste, casi en su totalidad, en el estudio de los elementos sociales desde la perspectiva de su ubicación en el sistema social. La promesa de una sociología cultural radica en que puede alcanzarse una perspectiva multidimensional. Desde esta perspectiva multidimensional, los elementos sociales no se considerarían, por más tiempo, de un modo naturalista, como cosas que pueden existir, en y por

sí mismas, sin la mediación de códigos culturales. Aunque la percepción naturalista parece pragmáticamente justificada en atención al modo en que experimentamos el mundo (Rochberg-Halton 1986), de hecho, su mirada reifica personas e instituciones.[1]

Semejante reificación es más evidente en las tradiciones teóricas que han brotado de las dicotomías del mundo post-parsoniano (Alexander 1987: 8-20). Los microteóricos tienden a percibir a los actores como omnipotentes creadores-de-significado, como agentes racionalizadores cargados de realismo, como participantes en redes que tienen relevancia situacional inmediata. Los macroteóricos tienden a ver el mundo en los términos de la *Realpolitik*.[2] Bajo formas muy sutiles, esta reificación pragmática ha viciado las contribuciones de teóricos que han dirigido buena parte de su atención hacia el ámbito cultural. De Simmel a Parsons, los teóricos han justificado un sistema social de referencia exclusiva para la sociología —su autolimitación a las instituciones, interacciones y valores institucionalizados— a través de una distribución de las diferentes especialidades y disciplinas teóricas. Los estudios antropológicos o literarios expli-

---

1. Sobre este particular, no podría estar de acuerdo con la tesis de Rochberg-Halton consistente en afirmar que la semiótica y la posición parsoniana desembocan en la reificación y que la postura pragmática es su antídoto. El compromiso de Rochberg-Halton con la semiótica de Peirce subyace a su naturalismo. La semiótica saussureana, por el contrario, permite detectar la fatal fragilidad del naturalismo. Donde Saussure y Parsons enfatizan el significado construido de los objetos, Peirce (1985) se obsesiona con la relativa «realidad» de los signos, en el sentido de su veracidad científica y su prolongación empírica. Por un lado, este énfasis en lo motivado más que en lo arbitrario, en la relación del significante con el significado (ver la discusión de Saussure más adelante) es una ventaja, tal y como quedó demostrado por la interesantísima teorización de Peirce sobre íconos y señales. Al mismo tiempo, el énfasis de Peirce en la creciente veracidad de los signos —*símbolos* en su vocabulario— y su relación con la experiencia puede causar problemas de enjundia, facultando a los analistas peirceanos a subrayar las pragmáticas de la cultura en lugar de la semiótica.

2. El trabajo de Mann (1985) intenta combinar los polos micro y macro de la respuesta post-parsoniana, aun cuando comience a sobrepasarles. Si bien creo que los aspectos históricos de esta cuestión relativa al mundo occidental no son del todo originales, aunque sí correctos, en todo caso, el trabajo padece una propensión teórica anticultural a pesar de las significativas posturas empíricas que mantiene respecto a la religión. Mann insiste en que se puede y se debería estudiar las infraestructuras de las ideas, las reglas concretas y los sistemas de comunicación a cuyo través se expresan las ideas más que las ideas por sí mismas. Su premisa es la de que las ideas no son, en sí mismas, causas sociales legítimas. A pesar de todo, una de las principales explicaciones sociológicas para estas infraestructuras debe ser siempre la influencia de las propias ideas.

can los parámetros simbólicos; los sociólogos vierten su atención sobre las interacciones reales.[3]

Aunque Simmel y Parsons describieron esta especialización desde el punto de vista analítico, el argumento queda exclusivamente conectado con el enfoque que convierte a la cultura en una variable concreta. En el peor de los casos esta variable es la alta cultura. Desde esta perspectiva, los «sociólogos culturales» se han limitado a investigar los museos de arte y el gusto musical, y los teóricos de la sociedad de masas hablan sobre el ocaso de la cultura en el mundo moderno.[4] Es más común, pero sólo como desatino, que la cultura se equipare con actitudes ideológicas y se oponga a —restringida contra el efecto de— los intereses económicos; se equipare con los valores y se oponga a las normas; se equipare con la religión y se pondere frente a los efectos de la posición política. Respecto a esta variable particular, cualquier otra cosa es no-cultural, según apuntan sus partidarios. Todo existe en su forma de sistema social.

La alternativa a este «análisis tipo» es una aproximación analítica, pero, en ningún caso, relegará el estatus simbólico a disciplinas externas a la sociología. Esta aproximación, más que comprender las fuerzas simbólicas y materiales de una forma pluralista y «generosa», asume que ambas siempre se encuentran presentes como las dimensiones analíticas de la misma unidad empírica. Desde la perspectiva analítica, todo objeto

---

3. He criticado el reincidente esfuerzo de Parsons consistente en hacer corresponder distintas variables con las diferentes disciplinas en Alexander 1983: 272-276. En esta discusión, sin embargo, he ligado esta tendencia al idealismo de Parsons, por el cual se asigna a la sociología la especialización en fuerzas normativas, más que en fuerzas materiales (su último trabajo, fue el estudio del subsistema que acoge la acción general, que se especializa en el afecto). Aquí critico esta asignación disciplinas porque permitió a Parsons escapar de una verdadera confrontación con los códigos simbólicos. Aunque Parsons aportó las condiciones para un esfuezo contemporáneo orientado a crear una sociología cultural multidimensional, bloqueó su desarrollo al insistir en que la sociología atiende, únicamente, al segmento institucionalizado de la cultura, en sus términos, no de *sistema cultural*, sino de *latencia*, o de *mantenimiento de modelos*, de *subsistema* del sistema social. Sólo estos elementos especializados se denominan *valores* en la teoría de Parsons, tal y como Bellah (1970*b*) ha puesto en claro en alguno de sus trabajos. Con todo y con eso, como he mantenido en otros escritos (1988*a*, 1990), los valores constituyen, únicamente, una de las diferentes áreas de interés para una verdadera sociología cultural.

4. Este acercamiento concreto a la cultura como alta cultura ha sido criticado por Greenfield (1987) en una reciente serie de discusiones sobre los acercamientos a la sociología cultural en el informe de la Sección Cultural de la Asociación Americana de Sociología.

social puede analizarse como un objeto cultural, toda estructura social como una «estructura cultural» (para este concepto, ver Rambo y Chan 1990; para una defensa general de la aproximación analítica a la cultura, ver Keane 1991). Acontecimientos, actores, roles, grupos e instituciones, como elementos de una sociedad concreta, son parte de un sistema social; sin embargo son, simultáneamente, parte de un sistema cultural que engloba a, pero no se hace uno con la sociedad. Defino la cultura como un emplazamiento organizado de parámetros simbólicos entendidos significativamente. Por mor de su ubicación en este emplazamiento organizado toda interacción social puede entenderse como si de un texto se tratara (Ricoeur 1971).

Sólo si tienen lugar estas transformaciones analíticas, el espesor de la vida humana (Geertz 1973), su dimensionalidad y matiz, pueden pasar a formar parte del lenguaje de la ciencia social. Dilthey (1976) nos preparó para respetar esta densidad al insistir en que toda acción social se desencadena desde el trasfondo de nuestra experiencia interna de la vida. Debido a que no sólo actuamos en el mundo, sino que también lo experimentamos, el mundo es significativo. En calidad de científicos sociales, debemos descubrir la vida íntima del mundo o, por el contrario, fracasaremos estrepitosamente al describir «lo». Además, no podemos tratar el problema del significado pretenciosamente, dándolo por supuesto y haciendo de él algo obvio, y desplazando nuestra atención a esta causa o efecto de significado, tal y como hace la aproximación de la cultura-como-variable.[5] Antes bien, debemos habitar plácidamente el mundo del propio significado.

---

5. Un tratamiento de este tipo se encuentra, por ejemplo, en el reciente trabajo de Wuthnow (1987). Aunque éste se dispone a incluir a la cultura dentro de la sociología y aporta algunas ilustraciones importantes sobre el modo de hacerlo, levanta un obstáculo en su propio caminar al insistir en que el análisis cultural debería apostar por un planteamiento «objetivo» que prescinda del problema del significado. Esta prescindencia, que es epistemológicamente imposible para cualquier esfuerzo tendente a comprender un elemento social, inclusive del exterior, se basa en supuestos relativos a su orientación subjetiva o a parámetros internos, es decir, su significado (ver Alexander 1987; 281-301). Un analista no puede eludir el problema del significado en mayor grado que lo puede hacer un actor. Por ello, en el caso metodológicamente ideal, el mismo emplazamiento organizado confiere un punto de referencia para ambos.

El principio de prescindencia del significado faculta a Wuthnow para no penetrar en la «maleza del simbolismo». Con algunas excepciones importantes (1987: 66-96), esto tiene el efecto de minar la autenticidad de sus referencias a parámetros culturales, que reduce a temas esquivos y generales como el *individualismo*, el *socialismo* y la

Intentar habitar este mundo no supone orientarnos a nosotros mismos hacia actitudes idiosincráticas de los individuos. Esto es el acercamiento «dirigido hacia la mente del actor» aludido por microteóricos como los interaccionistas simbólicos.[6] Como la cultura es el entorno de toda acción, habitar el mundo del significado conlleva, más bien, entrar en los emplazamientos organizados de parámetros simbólicos que estos actores entienden como saturados de significado. Esto no supone afirmar que la ciencia social aspira a describir los parámetros culturales en y por sí mismos. En primer lugar, la mera descripción es imposible; el análisis cultural consiste en interpretación y reconstrucción. En segundo lugar, pretender una comprensión compleja de los emplazamientos significativos no supone renunciar a un objetivo de explicación completa. Por ello, mi pretensión es totalmente contraria. Sólo con una comprensión más musculosa de la cultura puede accederse a una comprensión real y multidimensional de la relación entre los sistemas simbólicos y los referentes sociológicos tradicionales.[7]

No podemos entrar en este mundo de significado únicamen-

---

*racionalidad* (por ejemplo, 1987: 187-214), es decir, glosa sobre los emplazamientos significativos más que intentar entenderles. De manera poco sorprendente, y conforme avanza su libro, la teorización de Wuthnow sobre la cultura como variable desplaza su atención progresiva y finalmente, casi de manera exclusiva, hacia las fuerzas institucionales y ecológicas del entorno de la cultura. Para una penetrante discusión respecto a los límites de lo que ellos llaman el «estructuralismo positivo» de Wuthnow, ver Rambo y Chan 1990.

6. Me refiero, dentro de la ortodoxia del interaccionismo, a pensadores como Blumer, quien privilegia la corriente individualista (ver Alexander 1987: 215-237). Un atractivo contraejemplo dentro de la tradición interaccionista se encuentra en la interpretación de Fine de la cultura de la pequeña liga de jugadores de beisbol en Estados Unidos. Bajo el impulso de la teoría interaccionista, Fine desarrolla el concepto de *idiocultura* para describir las creencias específicas y singulares desarrolladas dentro de cada equipo; con todo, esta variable individualizada se sitúa atinadamente dentro de un marco cultural más general que Fine interpreta y encuentra totalmente compartido.

7. Swidler asume una posición contraria criticando las recientes, si bien toscas, propuestas de análisis cultural como meros esfuerzos tendentes a «*describir* las características de los productos y experiencias culturales» (se han añadido las cursivas) en contraste con los esfuerzos de «*explicación cultural*», por los que ella aboga (Swidler 1986: 273, original en cursivas). Para la investigación de «efectos» y «causas» y para ofrecer una «imagen de la cultura como una "caja de herramientas" de símbolos», Swidler se desplaza desde la cultura a los niveles del sistema y de la acción social. Su ensayo refuerza actualmente las tendencias que han impedido a la ciencia social tomar en serio a la cultura. El ensayo teórico de Kane (1991) es el esfuerzo más sistemático y satisfactorio orientado a defender la idea de que la autonomía analítica de la cultura es esencial para lograr una valoración realista de su relación con las variables más estructurales.

te provistos de metodologías, ya que también tenemos a la mano nuestras sensibilidades y círculos hermenéuticos. No podemos realizar tal cosa únicamente con sólidas teorías sobre el modo en que trabaja actualmente el sistema cultural. Para esto, las hermenéuticas, por ejemplo, de Dilthey y de Gadamer, no están preparadas. Las teorías sociológicas de la cultura moderna no están mucho mejor. Además de la muerte del significado, Weber (1958) afirma su fragmentación en esferas autónomas de conocimiento cognitivo, moral y estético. Esta perspectiva nos conduce a la comprensión del antagonismo, a paradojas, entre las diferentes creencias y las acciones sociales que colisionan entre sí (Schluchter 1959). El esfuerzo por entender estos modelos, en y por sí mismos, no nos conduce a una interpretación-modelo.[8] Por su parte, Durkheim (1951) añade, a menudo, una visión complementaria de la disolución de significado. En los ejemplos mejor conocidos (1933, 1973) Durkheim apunta, por el contrario, a la generalización y la creciente abstracción de la conciencia colectiva. Este acercamiento incide, por sí mismo, en el oscurecimiento y en la vulgarización de los parámetros simbólicos de los emplazamientos organizados, por lo cual el analista se aproxima a la cultura desde fuera, en los términos de sus efectos sociales.

Parsons se inspira en las teorías de Weber y de Durkheim, transformándolas (por ejemplo, 1966) en las cuestiones de diferenciación cultural y generalización de valores. La precisión de su esfuerzo teórico dota a las implicaciones de este acercamiento de mayor claridad que en el trabajo clásico. Parsons (por ejemplo, Parsons y Shils 1951) declara que no se siente concernido con la geografía interna de la estructura de la cultura, que él denomina *sistemas simbólicos*. Más aún, añade que la sociología debería estudiar únicamente el segmento institucionalizado de la cultura, en los términos no de *sistema cultural*, sino de *latencia* o, de *mantenimiento de modelos*, de *subsistema* del sistema social. Estos elementos especializados se denominan *valores* en la teoría de Parsons.[9] Parsons examinó la socialización y

8. Por ello, más que investigar la textura de las nuevas configuraciones de significado, los weberianos contemporáneos hacen suyos los parámetros típico-ideales de la modernidad que Weber identificó en el inicio de este siglo, por ejemplo, el valor de la racionalidad, la ética de la responsabilidad y demás.

9. Bellah destacaba esta distinción entre símbolos y valores en su trabajo tempra-

especificación para estudiar el modo en que los valores diferenciados y generalizados afectan a la organización del sistema social: soporte para la política, motivación para el trabajo, la naturaleza de las profesiones y la actividad de la universidad. En otras palabras, no estudió la estructura interna de los sistemas simbólicos, sino los procesos por los que una estructura de la cultura dada pasa a institucionalizarse como sociedad.[10]

La teoría crítica contemporánea es similar en una proporción considerable, si bien apenas concede a la institucionalización la atención que merece. Para Habermas, ni el significado ni la estructura de la cultura son los objetos reales del análisis. Sobre la base de la teoría evolutiva de Weber y de Parsons, se asume la existencia de un pequeño número de modelos abstractos, diferenciados y narrativos específicos (Habermas 1984). El compromiso no es con los modelos normativos interpretativos sino con el modo en que los actores bosquejan las referencias a los modelos y, en particular, con el efecto que esta referencia tiene en las relaciones entre los actores y las instituciones. Sin embargo, la recreación del mundo interior de los objetos modernos requiere recursos teóricos más rigurosos e internamente complejos. Para adquirir estos recursos debemos desplazarnos a las tradiciones extrasociológicas y a las teorías sociológicas de la vida premoderna.

Si comenzamos con la idea de que la cultura es una forma de lenguaje, podemos hacer uso de la arquitectura conceptual suministrada por la semiótica de Saussure, su «ciencia de los signos». Si bien no están, quizá, tan estrechamente organizados como los lenguajes reales (sin embargo, ver Barthes 1983), los

---

no sobre Japón (Bellah 1970*b*). Teniendo en cuenta que caminaba hacia el realismo simbólico y su concepto de religión civil, esta distinción quedó empañada debido a que su interés en los sistemas institucionalizados fue menguando en favor de las referencias simbólicas en y por sí mismas. En el trabajo más reciente de Bellah, el análisis interno de los sistemas de significado ha recibido menos atención.

10. Eisenstadt es uno de los pocos sociólogos contemporáneos de la cultura que continúa este enfoque inicial parsoniano relativo a la institucionalización. Con la incorporación de elementos del programa cultural de Shils y con la expansión de elementos weberianos implantados en la teoría de la institucionalización, Eisenstadt, sin embargo, ha extendido el programa cultural parsoniano (ver Alexander y Colomy 1985). Para seguir la crítica de Eisenstadt a los análisis macrosociológicos con motivo de que realizan una aproximación *ontológica* a la cultura más que analítica —una crítica paralela a mi discusión sobre los problemas con la aproximación cultura-como-variable, ver Eisenstadt 1987.

asentamientos culturales disponen de propiedades específicas semejantes a las de los códigos. Están compuestos de relaciones simbólicas sólidamente estructuradas que son completamente independientes de cualquier acto volitivo o lingüístico de un actor particular. Los códigos culturales, como los lenguajes lingüísticos, se construyen sobre signos que contienen significante y significado. La tecnología, por ejemplo, no es sólo una cosa, un objeto portador de significado que refiere a otros, también es un significante, una señal, una expectativa interna. La relación entre significante y significado, insiste Saussure, es «arbitraria». Cuando escribe (1964) que el primero «no tiene vinculación natural con el significado», está apuntando a que el sentido o la naturaleza del signo —su nombre o dimensión interna— no puede entenderse como un ser derivado de la naturaleza del significado, es decir, de la dimensión material, externa del signo.

Si el sentido del signo no puede observarse o inducirse del examen del significado, el mundo objetivo o los referentes, entonces ¿cómo se establece? Por su relación con otros significantes, subraya Saussure. Los sistemas de signos se componen de infinitas relaciones de este tipo. En las sociedades primitivas esas relaciones son binarias. En un sistema actual de asentamientos culturales, esas relaciones devienen largas series, o entramados de analogías y antítesis entretejidas que Eco (1979) llamó la «similitud de los significantes» que constituyen el «ámbito semántico global».[11] La antropología estructural ha ilustrado la utilidad de esta arquitectura, muy pertinente en la obra de Lévi-Strauss (1967) y de mucho provecho en la obra de Sahlins (1976, 1981).

Sin embargo, a pesar de su incorporación social, la semiótica puede no ser suficiente. Por definición, se abstrae de la vida social, tomando los asentamientos simbólicamente organizados como psicológicamente inmotivados y socialmente carentes de causa. Por contraste, para los propósitos de la sociología cultural los códigos semióticos deben quedar ligados a los entornos sociales y psicológicos y a la acción misma. Denominaré al re-

11. Para un estudio de gran interés de la sociedad contemporánea que hace uso de la concepción de Eco relativa a la intrincada red de símbolos, ver el estudio de Edles (1990) referido a la cultura política española en la transición a la democracia tras la muerte de Franco.

sultado de esta especificación *discursos*, partiendo de la estimación, aunque no identificación, de los fenómenos propuesta por Foucault. Los discursos son asentamientos simbólicos que encarnan claras referencias a las relaciones del sistema social, ya se definan en términos de poder, solidaridad u otras formas organizacionales (cf. Sewell 1980; Hunt 1984).[12] Como lenguajes sociales, relacionan las asociaciones simbólicas binarias con formas sociales. De este modo, suministran un vocabulario a los miembros para hablar gráficamente sobre los valores supremos de la sociedad, sus grupos relevantes, sus límites respecto al conflicto, la creatividad y el disenso interno. El discurso socializa los códigos semióticos y emerge como una serie de narrativas (Ricoeur 1984) —mitos que especifican y estereotipan la fundación y fundadores de la sociedad (Eliade 1959; Bellah 1970*a*), sus acontecimientos críticos (Alexander 1988*b*) y las aspiraciones utópicas (Smith 1950).

En sus teorías de las culturas premodernas, los sociólogos clásicos construyeron vigorosos modelos que pretendían explicar el modo en que se desplegaba esta construcción social de códigos semióticos. Realizaron esta labor a partir de sus teorías de la religión. Por ello, partiendo del totemismo primitivo, Durkheim (1964) afirmaba que toda religión organiza los objetos sociales en relaciones binarias y vivencia las profundas antítesis entre lo sagrado y lo profano. Al encontrarse los objetos sagrados en situación de aislamiento permanente, la «sociedad»

---

12. Más que una relación entre los sistemas simbólico y social, Foucault llamaría a esto la forma en que el discurso es constituido por las relaciones discursivas. «Las relaciones dicursivas, en un sentido, se encuentran en el límite del dicurso; ofrecen objetos de los que se puede hablar o, más bien [...] determinan el grupo de relaciones que puede establecer el discurso para hablar de este o aquel objeto, o, más bien, ocuparse de ellos, nombrarles, analizarles, clasificarles, explicarles, etc. Estas relaciones caracterizan [...] las normas que son inmanentes a una práctica, y la definen en su especificidad» [1972: 47].

Esta última sentencia muestra la dificultad inherente a la aportación de Foucault. Tras definir las relaciones discursivas como algo que ofrece objetos al discurso, desbarata la distinción entre estas relaciones y los modelos discursivos al denominar a las relaciones *normas*, por un lado, y al afirmar que aquéllas (esas normas o códigos simbólicos) son, al mismo tiempo, inmanentes a las prácticas, por otro lado. El idealismo reduccionista y el materialismo se ocupan del análisis de Foucault, por razones de confusión teórica e interés ideológico. Más que reincidir en la propuesta foucaultiana de establecer el «vínculo poder-cultura», debemos aprender el modo de separar analíticamente las dos esferas de cara a entender aquello a lo que el poder está vinculado, como afirma Lamont (1988).

mantiene una distancia entre ellos y otros objetos, ordinarios o profanos. Los actores no sólo intentan protegerles de cualquier contacto con objetos contaminados (Douglas 1966) o profanos (Caillois 1959), sino que también buscan un contacto real, aunque mediado, con lo sagrado. Este es una función primaria del comportamiento ritual (Turner 1969; cf Alexander 1988*c*).

Aunque la ponderada teoría de la religión de Weber coincide con la durkheimiana, desde el punto de vista histórico y comparativo comporta determinados rasgos específicos. A partir de la emergencia de una religión más formal y racionalizada, el objetivo de los creyentes es el de la salvación respecto a los sufrimientos del mundo (Weber 1946*a*). La salvación es el problema de la teodicea, «de qué» y «para qué» uno quiere salvarse. La teodicea implica la imagen de Dios. Si los dioses o Dios es inmanente, los fieles pretenden la salvación a través de una experiencia interna de contacto místico. Si Dios es trascendente, la salvación se consuma con un mayor protagonismo del ascetismo, al adivinar con certeza la voluntad de Dios y al seguir sus disposiciones. Cada uno de estos mandatos pueden perseguirse, sin embargo, en dirección hacia el orden mundano de la existencia o hacia el supraterrenal.

Mientras Durkheim y Weber limitaron, generalmente, la aplicación de estas teorías culturales a la vida religiosa premoderna, es posible extenderlas a los fenómenos seculares. Esta posibilidad se hace patente cuando definimos las religiones como tipos de sistemas, como discursos que revelan el modo en que procede la estructuración psicológica y social de la cultura.[13]

En esta sección he esbozado, sucintamente, un modelo orientado al examen de la dimensión cultural de la vida social. Sólo espero que esta discusión sirva de introducción a lo que viene a continuación. Antes de entrar a analizar la construcción del ordenador como objeto cultural en el mundo de postguerra,

---

13. Entre los teóricos sociales contemporáneos, Shils (por ejemplo, 1975) se encuentra solo en su intento de elaborar la prolongación secular de las teorías religiosas de Durkheim y de Weber. Shils mantiene que las sociedades modernas aún disponen de «centros» de significación sagrada y trascendente y que el estatus social se determina a partir de la distribución del carisma desde esos centros sagrados. El potencial de este vocabulario para clarificar la sociología cultural queda parcialmente neutralizado por la desafortunada estructuración del vocabulario del Shils, su concentración en el carisma, su inexplicable rechazo de la teoría durkheimiana y su yerro al considerar las cuestiones más generales del pensamiento semiótico.

voy a fijarme en el alcance de los primeros tratamientos de la tecnología para poner de manifiesto las dificultades que debe superar una aproximación con sensibilidad para con lo cultural.

## Consideraciones sociológicas de la tecnología: la mano muerta del sistema social

Considerada en referencia al sistema social, la tecnología es una entidad que puede tocarse, observarse, interactuar con ella y catalogarse de una forma objetivamente racional. Analíticamente, sin embargo, la tecnología también es parte del sistema cultural. Es un signo, es decir, un significante y un significado, en relación al cual los actores no pueden separar enteramente sus estados subjetivos de la mente. Los científicos sociales no han considerado, normalmente, la tecnología en su vertiente más subjetiva. De este modo, no la han tomado, por lo común, como un objeto de todo punto cultural. Aparecía como la variable material por excelencia, no como un punto de sacralidad, sino como lo más rutinario dentro de lo rutinario, no un signo, sino un antisigno, la esencia de una modernidad que ha socavado la posibilidad de la propia comprensión cultural.

En la época postmoderna, Marx se ha convertido en alguien infame por su ardorosa alabanza en «El manifiesto comunista» de la tecnología como la expresión de la racionalidad científica. Marx creía que la moderna tecnología industrial, como precursora del progreso, había derribado las barreras del pensamiento primitivo y mágico. Despojada de su velo capitalista, Marx predijo y avanzó que la tecnología sería el sostén principal del comunismo industrial que definió como la administración de *cosas* más que de *personas*.[14] A pesar del protagonismo que concede a la tecnología, para Marx no es una forma de conocimiento, inclusive, de naturaleza más racional. Se trata de una variable material, una «fuerza de producción» (Marx 1962). Como un elemento de base, la tecnología es algo que los actores relacionan como lo puramente mecánico. Tiene lugar a causa de que las leyes de la economía capitalista fuerzan a los propietarios de

14. Como Habermas (1968*a*: 58) apunta, «Marx equipara la pericia política de un colectivo político con un control técnico exitoso».

las fábricas a reducir sus costes. Los efectos de su incorporación son igualmente objetivos. En cuanto tecnología, sustituye al trabajo humano, la composición orgánica del capital cambia y la proporción del beneficio desciende; a excepción hecha de factores mitigadores, este descenso de la proporción provoca el colapso del sistema capitalista.

El neo-marxismo, aunque ha revisado la determinante relación que Marx planteó entre economía y tecnología, sigue aceptando el enfoque positivista de la tecnología mantenido por Marx en cuanto un hecho puramente material. En el reciente trabajo de Rueschemeyer sobre la relación entre poder y división del trabajo, por ejemplo, ni los parámetros simbólicos generales ni la trayectoria interna del conocimiento racional se conciben como crecimiento tecnológico determinante. «Es la inexorabilidad del interés y de las constelaciones de poder —afirma Rueschemeyer (1986: 117-118)— la que da forma, incluso, a la investigación fundamental y la que determina las transformaciones del conocimiento en nuevos productos y nuevas formas de producción.» Deberíamos esperar hasta el funcionalismo moderno para ver a la tecnología como algo muy diferente, pero esto es verdad sólo en un sentido muy limitado. Por ello, Parsons (1967) criticó a Marx por situar a la tecnología en la base; los funcionalistas han sido siempre conscientes de que a la tecnología le pertenece una posición más intermedia en el sistema social. Nunca la han contemplado, sin embargo, como algo muy distinto a un producto de conocimiento racional y han concebido, a menudo, sus causas eficientes y sus efectos específicos en términos materiales.

En *Ciencia y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Merton subraya el papel que jugó el puritanismo en la inspiración de las invenciones científicas. Sin embargo, bajo esta atmósfera en la que se avivaron procesos de invención científica, la causa inmediata de la tecnología fue el beneficio económico. La «relación entre un problema surgido del desarrollo económico y el esfuerzo tecnológico es nítido y definitivo», sostiene Merton (1970: 144), incidiendo en que «la importancia en el ámbito de la tecnología con frecuencia queda asociada con las estimaciones económicas». El «portentoso desarrollo económico» de la época fue el desencadenante de las invenciones, ya que «planteó numerosos problemas relevantes necesitados de solución»

(146). En la tardía consideración de Smelser (1959) sobre la revolución industrial, la perspectiva es exactamente la misma. Los valores metodistas constituyen un sustrato favorecedor de la innovación tecnológica, pero no se encuentran implicados en la creación o en los efectos de la tecnología misma. La innovación es un problema que recibe su impulso, no precisamente de la cultura, sino de la demanda económica. El efecto de la tecnología es, también, concreto y material. Al resolver la tensión en el nivel del sistema social, la innovación permite a la conducta colectiva abandonar el nivel de la conducta generalizada —la realización de anhelos, fantasía, aspiraciones utópicas— y retornar a actitudes más mundanas y racionales de la vida ordinaria (Smelser 1959: 21-50).

El mismo Parsons es más sensible al entorno subjetivo de la tecnología. Al tiempo que reconoce que se trata de «un resultado del proceso productivo», insiste (1960: 135) en que depende, en última instancia, de los sustratos culturales. En una maniobra característica, desplaza su discusión sobre la tecnología desde el escenario económico a la cuestión relativa a los orígenes del «conocimiento utilizable». Describe este último como «resultante de dos procesos que, a pesar de que los factores económicos tienen protagonismo, son claramente no-económicos, en concreto, la investigación y la educación» (135). Dicho de otro modo, mientras Parsons reconoce que la tecnología es, en el sentido más importante, un producto del conocimiento subjetivo más que una fuerza material, este reconocimiento le conduce, no al análisis de los procedimientos simbólicos, sino al estudio de los procesos institucionales, es decir, a la investigación y a la educación. Cuando Parsons y Platt exploran estos procesos en *La universidad americana* (1973), consideran el input de la cultura —el «valor de la racionalidad»— como algo dado, fijando su atención en cómo este valor llega a institucionalizarse en el sistema social.

La teoría crítica, arrancando del tema weberiano de la racionalización, se distancia del marxismo ortodoxo al atender a la relación entre tecnología y conciencia. Pero mientras Weber (por ejemplo, 1946*b*) consideraba a la máquina como un objetivación de la disciplina, actividad de cálculo y organización racional, las teorías críticas invierten el orden causal, defendiendo que la tecnología es la que crea la cultura racionalizada en vir-

tud de su poder físico bruto y económico. «Si continuamos la trayectoria tomada por el trabajo en sus desarrollos desde la artesanía a la manufactura y a la industria maquinista —escribe Lukács (1971: 88)— podemos atisbar una tendencia continuista hacia una racionalización mayor en cuanto el proceso del trabajo se ve, progresivamente, dominado por operaciones abstractas, racionales, especializadas.» Este viraje tecnológico hacia la racionalización se extiende a todas las esferas sociales, desembocando en la objetivación de la sociedad y la «mente reificada». Lukács insiste en que él está interesado «por el *principio*» (88, el original en cursivas) pero el principio es resultado de la tecnología como una fuerza material.

Este viraje hacia el papel ideológico central de la tecnología, sin renunciar a su conceptualización materialista o a su causa económica, culmina en el trabajo tardío de Marcuse. Para explicar las razones de una «sociedad unidimensional», Marcuse se centra más en la producción tecnológica *per se* que en su forma capitalista. De nuevo para Marcuse la tecnología es un fenómeno puramente instrumental y racional dado por supuesto. Su «racionalidad arrodallora —afirma Marcuse (1963: xiii)— estimula la eficiencia y el crecimiento». El problema, una vez más, es que este «progreso técnico llega a constituirse en un sistema global de dominación y coordinación» (xii). Cuando eso ocurre, se institucionaliza en todos los ámbitos de la sociedad un principio de racionalidad puramente formal y abstracta. Esta «cultura» tecnológica ahoga cualquier capacidad de imaginar alternativas sociales. Como Marcuse concluye (xvi), la «racionalidad tecnológica ha devenido racionalidad política».

La nueva clase y las teorías postindustriales confieren a esta teoría crítica más matices y sofisticación, pero no superan su fatal marchamo anticultural. Gouldner acepta la idea de que los científicos, ingenieros y gestores gubernamentales tienen una percepción racional en virtud de la naturaleza técnica de su trabajo. La competencia tecnocrática depende de su educación superior y la expansión de la educación superior depende, en su último análisis, de la producción dirigida por la tecnología. Por ello, Gouldner no encuentra defecto alguno en la competencia tecnocrática en sí y por sí misma; la toma como paradigma de universalismo, criticismo y racionalidad. Cuando ataca la falsa conciencia de los tecnócratas, opera de ese modo debido a que

ellos difunden esta racionalidad más allá de su esfera de competencia técnica: «La nueva ideología sostiene que los problemas de la *sociedad* son solubles sobre una base tecnológica, con el uso de la competencia técnica adquirida educacionalmente» (1979: 24, se han añadido las cursivas). Al pretender comprender la sociedad en su totalidad, la nueva clase puede suministrar un bagaje de racionalidad para la sociedad en su conjunto. Gouldner también subraya, por supuesto, que esta difusión de la racionalidad técnica puede crear un nuevo tipo de conflicto de clase y un foco «racional» de cambio social. Esta noción, sin duda alguna, remite simplemente a la vieja contradicción entre fuerzas (tecnológicas) y relaciones de producción, revestidas con el ropaje postindustrial. Cuando Szelenyi y Martin (1987) critican la teoría de Gouldner como economicista, han alcanzado su núcleo teórico.

Con el empleo de distinciones teóricas similares, teóricos conservadores propusieron conclusiones ideólogicas diferentes. En su teoría postindustrial, Bell (1976) también llama la atención sobre la creciente racionalidad cultural de las sociedades modernas, un modelo cultural que también vincula directamente a las demandas tecnológicas y productivas. De cara a producir y mantener las tecnologías avanzadas que se encuentran a la base de las instituciones económicas y políticas postindustriales, los valores científicos y la educación científica han adquirido una dimensión nuclear en la vida moderna. En las esferas políticas y económicas de las sociedades modernas, por tanto, la cultura sobria, racional e instrumental es la norma. En oposición a esta esfera tecnológica que se desarrolla en este contexto, de acuerdo con Bell (1976), se encuentran los valores irracionales postmodernos que crean las contradicciones culturales de la sociedad capitalista. Aquí la contradicción entre fuerzas (tecnológicas) y relaciones se reviste con otra indumentaria. Cuando Ellul, el otro teórico conservador de la «sociedad tecnológica», escribe antes de los años sesenta, detecta en los efectos sociales de la tecnología mayor carga de elementos instrumentales y racionales que lo que señala Bell. Estimulada por «la búsqueda de una mayor eficiencia» (Ellul 1964: 19), la técnica «clasifica, organiza y racionaliza» (5). Existe en «el dominio de lo abstracto» (5) y no tiene relación alguna con valores culturales o con las necesidades reales de la vida humana.

Para cerrar esta sección sería oportuno referirse a la figura de Habermas, en concreto, a la distinción que plantea entre el mundo de la técnica (definido de diversos modos como trabajo, organización o sistema) y el mundo de lo humano (comunicación, normas o mundo-de-la-vida), que supuso un contraste decisivo a lo largo de su obra. Habermas (1968*a*: 57) define la tecnología de una forma bastante familiar para nosotros. La considera como el «control científicamente racionalizado de procesos objetivos» y la contrapone con fenómenos ligados a «la cuestión práctica relativa a cómo pueden y quieren vivir los hombres». Con la creciente importancia adquirida por la tecnología, la organización significativa del mundo queda desplazada por la organización teleológico-racional. «La extensión de la tecnología y la ciencia permea las instituciones sociales y, de hecho, las transforma —recuerda Habermas (1968*b*: 81)— derribando las viejas formas de legitimación.»

Estas viejas formas de legitimación se basaban en la tradición, las «arcaicas cosmovisiones míticas, religiosas y metafísicas» que se orientaron hacia «las cuestiones nucleares de la existencia colectiva de los hombres, por ejemplo, justicia y libertad, violencia y opresión, felicidad y satisfacción [...] amor y odio, salvación y condena» (96). Después de que el efecto de la tecnología se ha hecho notar no tiene sentido volver a plantear estas cuestiones: «La autocomprensión culturalmente definida de un mundo-de-la-vida social se reemplaza por la autorreificación de los hombres bajo las categorías de la acción teleológico-racional y del comportamiento adaptativo» (105-106). Se ha producido una expansión horizontal de los subsistemas de acción teleológico-racional» de tal magnitud que «las estructuras tradicionales se han subordinado, paulatinamente, a las condiciones de racionalidad instrumental o estratégica» (98). En este sentido concreto, Habermas (111) mantiene que la ideología de la tecnología ha desplazado al conjunto de las ideologías precedentes. A causa de la tenacidad con la que cursa esta racionalidad, esta nueva ideología no muestra «la fuerza de un engaño o una «fantasía que se autocumple», ni «se yergue del mismo modo (como las ideologías iniciales) a partir de la causalidad de símbolos disociados y motivos inconscientes». Esta ideología, añade Habermas, ha dejado de lado cualquier intento de expresar una proyección de la «buena vida».

En la discusión que viene a continuación pondré de relieve que estos supuestos sobre la consciencia tecnológica son falsos. Sólo porque Habermas ha aceptado la posibilidad de una historización radical de la conciencia, él puede tenerlos como verdaderos. Mi propia discusión comienza desde una comprensión muy diferente. Es imposible el sometimiento de una sociedad a la racionalidad técnica toda vez que las estructuras mentales de la humanidad no pueden ser radicalmente historizadas; en aspectos cruciales, son inmodificables. Los seres humanos continúan experimentando la necesidad de investir al mundo de significado metafísico y continúan vivenciando la solidaridad con los objetos exteriores a ellos mismos. Ciertamente, la capacidad de calcular objetiva e impersonalmente es, quizá, el rasgo más nítido de la modernidad. Pero ésta se mantiene como un complejo institucionalizado (Parsons 1951) de motivos, acciones y significados entre muchos otros. Los individuos pueden ejercer las orientaciones científicamente racionales en determinadas situaciones, pero, incluso, en estos marcos, sus acciones no son científicamente racionales como tales. La objetividad es una norma cultural, un sistema de sanciones y recompensas sociales, un impulso motivacional de la personalidad. Permanece incluida dentro de sistemas profundamente irracionales de defensa psicológica y de sistemas culturales de un tipo ineludiblemente primordial.

Esto no supone negar el hecho de que la producción tecnológica ha ocupado un papel nuclear como consecuencia del advenimiento de la sociedad postindustrial. Se ha producido una aceleración en la sustitución de información por energía física, que Marx describió como un cambio en la composición orgánica del capital, con dramáticas consecuencias. Este desplazamiento del trabajo manual al mental ha transformado la estructura de clase y las trayectorias típicas de las sociedades capitalistas y socialistas. La creciente capacidad de almacenar información ha fortalecido el control de la burocracia sobre la información que ella necesita de continuo. Pero las aproximaciones sociológicas a la tecnología, que hemos examinado en esta sección, se extienden mucho más allá de lo que las observaciones empíricas pudieran sugerir. La versión más dura del marxismo y la teoría crítica describe una sociedad obsesionada por la tecnología cuya conciencia se ha estrechado tanto que las

inquietudes axiológicas de la vida tradicional no son posible mantener por más tiempo. Las poco convincentes versiones del funcionalismo y la teoría postindustrial describen a la tecnología como una variable que tiene un estatus estrictamente material y a las orientaciones hacia la tecnología como cognitivamente racionales y rutinarias. Desde mi punto de vista, sin embargo, ninguna de estas posiciones es correcta. Las ideas que animan a la sociedad moderna no son almacenes cognitivos de hechos verificados; son símbolos que continúan siendo conformados por profundos impulsos irracionales y moldeados por imperativos cargados de significado.

## Discurso tecnológico y salvación

Debemos aprender a ver la tecnología como un discurso, como un sistema de signos que está sujeto a imperativos semióticos y abierto a demandas sociales y psicológicas. El primer paso hacia esta concepción alternativa de la tecnología moderna es reconceptualizar su introducción de tal modo que quede abierta a términos metafísicos. Irónicamente, el mismo Weber aportó la mejor indicación del modo en que esto puede hacerse.

Weber mantenía que los creadores de la sociedad industrial moderna actuaban con el objetivo de la salvación. Los capitalistas puritanos practicaban lo que Weber (1950) llamó *ascetismo mundano*. A través de un arduo trabajo y abnegación crearon riqueza como prueba de que Dios había predestinado su salvación. Weber (1963) puso sobre el tapete, por ello, que la salvación era un problema básico de la humanidad desde tiempos inmemoriales. Ya fuera el cielo o el nirvana, las grandes religiones han prometido a los seres humanos una forma de evasión del trabajo denodado y del sufrimiento y una liberación frente a los imponderables terrenales —sólo si los hombres concebían el mundo en ciertos términos y se aferraban por comportarse de cierta forma. Con el objeto de historizar esta concepción de salvación y posibilitar una explicación comparativa de la misma, Weber desarrolló la tipología de los modos de salvación mundanos frente a los extramundanos, tipología que asoció a la distinción entre lo ascético y lo místico. La acción disciplinada, abnegada e impersonal, de la que dependió la modernización, según

mantenía Weber, podría consumarse, únicamente, por la actividad en este mundo de forma ascética. Comparados con los hombres sagrados budista o hindú, los santos puritanos fijaban su atención mucho más sobre este mundo. Más que permitirse a sí mismos la experiencia directa de Dios y afanarse por controvertirse en recipiente de su espíritu, creían que su salvación pasaba por que ellos se convirtieran en instrumentos prácticos realizadores de su voluntad. La salvación mundana fue el elemento desencadenante de la racionalidad impersonal y el objetivismo que, a los ojos de Weber (1958: 181-183), finalmente dominaron el mundo.

A pesar de que la teoría religiosa de Weber es de suma importancia, adolece de ciertas insuficiencias. En primer lugar, Weber concibió el estilo moderno de salvación de un modo caricaturesco. Nunca ha sido tan unilateralmente ascético como Weber supone. La actividad mundana se desencadena desde los deseos de escapar de este mundo, al igual que la auto-negación ascética de la gracia se caracteriza por los episodios de intimidad mística. En sus escritos sobre la modernidad (Alexander 1986), Weber reconocía, en un gesto muy forzado, que la sociedad industrial acoge en su seno la tendencia a «huir del mundo», en cuya categoría incluía cosas tales como la renuncia de los modernos a la creencia religiosa, el fanatismo ideológico o la huida facilitada por el erotismo o el esteticismo. Si bien Weber condenó estas huidas como irresponsables, sin embargo, no fue capaz de incorporarlas a la sociología de la vida moderna. Representaban un poder con el que su teoría historicista y típico-ideal era de todo punto insostenible.

En verdad, los intentos modernos de lograr la salvación a través de vías puramente ascéticas no sólo han tendido a formas abiertamente escapistas, también se han volcado hacia el mundo cotidiano. Nunca estaríamos en disposición de saber, desde las afirmaciones de Weber, por ejemplo, qué es lo que pensaban los puritanos de su relación con Dios sobre las intimidades del matrimonio sagrado (Morgan 1958); ni seríamos conscientes de que la explosión del «antinomianismo» místico era un peligro constante y recurrente en la vida puritana. La tradición post-puritana del protestantismo evangélico, que se desarrolló en Alemania, Inglaterra y Estados Unidos a finales del siglo dieciocho e inicios del diecinueve, se distinguió por su

significativa apertura hacia la experiencia mística. Uno de sus vástagos culturales, la moderna ideología del amor romántico (Lewis 1983), reflejaba la permanente demanda de salvación inmediata y transformativa en el corazón de la era industrial.

Este último ejemplo apunta al segundo gran problema en la teoría religiosa de Weber, su historicismo. Weber mantenía que el interés por la salvación podría atravesar y organizar la experiencia mundana en igual medida que la comprensión científica no ha socavado la posibilidad de aceptar un telos extramundano y divino de progreso en la tierra. Como he expuesto anteriormente, este esfuerzo fallido consistente en racionalizar el discurso contemporáneo puede corregirse con la incorporación de las contribuciones estructurales de la sociología religiosa de Durkheim. Este pensaba que los seres humanos continúan dividiendo el mundo entre lo sagrado y lo profano y que, incluso los hombres y las mujeres modernos, necesitan experienciar directamente centros místicos a través de encuentros rituales con lo sagrado. En el contexto moderno, por tanto, la teoría de la salvación de Weber puede elaborarse y sustentarse solamente con un viraje hacia Durkheim. El viraje puede hacerse más enriquecedor si llevamos a la práctica la modificación que Caillois (1959) introdujo en la teoría de Durkheim, modificación que afirmaba que, junto a lo sagrado y lo profano, había un tercer término, la *rutina*. Mientras la vida rutinaria no participa de la experiencia ritual, las experiencias sagradas y profanas disponen de una elevada intensidad. Mientras lo sagrado confiere una imagen del bien con la que los actores persiguen solidificar los lazos comunitarios y se afanan en obtener protección, lo profano define una imagen del mal a partir de la cual los seres humanos deben granjearse la salvación. Esta concepción nos permite atisbar un buen grado de veracidad a la comprensión weberiana de la teodicea, incluso cuando la trasladamos hacia el estado moderno. Las «religiones» salvíficas seculares suministran una huida, no sólo de los sufrimientos terrenales en general, sino más específicamente del mal. Toda religión salvífica ha concebido, no sólo a Dios y a la muerte, también al diablo.

Nuestro examen relativo a la introducción de la tecnología proseguirá a partir de estas reconstrucciones del discurso simbólico.

## La máquina de información sagrada y profana

Las esperanzas de salvación han ido de la mano de las innovaciones tecnológicas del capitalismo industrial. Valiosísimas invenciones como la máquina de vapor, el telégrafo y el teléfono (Pool 1983) fueron aclamadas por las élites y las masas como vehículos de trascendencia secular. Su celeridad y poder, que se proclamaron por doquier, socavarían los límites mundanos del tiempo, el espacio y la escasez. En sus primeros días de esplendor, se convirtieron en recipientes de experiencia extática liberadora, instrumentos que transportaban a la gloria del cielo que se alza sobre la tierra. Los técnicos y los ingenieros que concebían esta nueva tecnología accedieron al estatus de sacerdotes mundanos. Sin embargo, en este discurso tecnológico la máquina no ha sido sólo Dios sino también el diablo. A principios del siglo diecinueve, Luddites criticó a las máquinas de hilar como si fueran los ídolos que condenaron los padres hebreos. William Blake denunció a las «tenebrosas hilanderías satánicas». Mary Shelley escribió *Frankenstein, o el Prometeo moderno*, referido a los resultados terroríficos desatados por el esfuerzo en construir la máquina más «portentosa» del mundo. El género gótico supuso una rebelión contra la era de la Razón e insistió en que las fuerzas sombrías aún seguían amenazando, fuerzas que, a menudo, tomaban cuerpo en el motor de la tecnología. Paradójicamente, la época moderna tuvo que ponerse a salvo de esas fuerzas. Existe una línea directa desde el resurgimiento gótico a la película enormemente popular de Steven Spielberg, *La guerra de las galaxias* (Pynchon 1984). La ciencia ficción de hoy mezcla tecnología con los temas góticos medievales, opone el mal frente al bien, y promete la salvación respecto los límites del espacio, del tiempo, de la propia mortalidad.

El ordenador es la más novedosa y una de las más potentes innovaciones tecnológicas de la edad moderna, pero su simbolización ha sido la misma. La estructura cultural del discurso tecnológico se encuentra arraigada con toda firmeza. En términos teóricos, la introducción del ordenador en la sociedad occidental se asemeja, en grado sumo, a la tumultuosa entrada del Capitán Cook en las islas Sandwich: se trató de «un acontecimiento al que el sistema concedió significación y notoriedad» (Sahlins

1981: 21).[15] Mientras las valoraciones «rutinarias» del ordenador eran favorables —valoraciones que se referían a los aspectos de racionalidad, cientificidad y «realismo»—, éstas palidecían en comparación con el discurso trascendental y mítico que se complementó con la retórica que se autocumple de salvación y condena. En la revista *Time* se da cuenta del primer encuentro entre el ordenador y el público en 1994, encuentro en el que se trataba a la máquina como un objeto sagrado y cargado de misterio. Lo que «se reveló» fue un «deslumbrante panel de cincuenta pies compuesto de teclas, hilos metálicos, contadores, transformadores y conexiones». La vinculación con las fuerzas superiores, cósmicas inclusive, se sugería inmediatamente por sí misma. *Time* describió su exposición «bajo la presencia de oficiales superiores de la flota naval» y prometió a sus lectores que la nueva máquina vendría a solventar problemas «en la tierra de igual forma que los procedentes del universo celestial» (T8/44). Este estatus sagrado se consumó en los años posteriores. Para ser sagrado un objeto debe separarse radicalmente del contacto con el mundo ordinario. La literatura popular se refería, de continuo, a la distancia que separaba al ordenador del público profano y el misterio que pululaba en torno a él. En otro reportaje publicado en 1944 por *Popular Science*, una sobresaliente revista de divulgación tecnológica, se describía al primer ordenador como un cerebro electrónico susurrante «ocultado tras sus elegantes paneles» retirados en «un sótano con aire acondicionado» (PS10/44). Veinte años más tarde la imagen no había cambiado. En 1965 un nuevo y más potente ordenador se conceptualizó de igual modo, como un «prodigio aislado» funcionando «en una habitación incomunicada, dotada de aire acondicionado, de la compañía programadora de datos». En términos inequívocos, *Time* apuntaló este discurso de la tecnología sagrada.

---

15. Los datos que vienen a continuación son muestras de los miles de artículos escritos en relación con el ordenador desde su introducción en 1944 hasta 1984. He seleccionado para los análisis 97 artículos escritos en 10 revistas de divulgación americanas: *Time* (T), *Newsweek* (N), *Bussines Week* (BW), *Fortune* (F), *The Saturday Evening Post* (SEP), *Popular Science* (PS), *Reader's Digest* (RD), *U.S. News and World Report* (USN), *McCall's* (Mc) y *Esquirre* (PS). Para mentar o referir a estas fuentes, cito primero la revista, después el mes y el año; por ejemplo, T8/63 indica un artículo de la revista *Time* que apareció en agosto de 1963. Estos artículos presentados no se seleccionan caprichosamente sino que se eligen por su relevancia para los temas interpretativos de este trabajo. Me gustaría agradecer a David Wooline su ayuda.

> Dispuestos en forma de hilera en habitaciones provistas de aire acondicionado, pilotados por resueltos hombres jóvenes con camisa blanca que se mueven sigilosamente entre ellos, como lo sacerdotes al realizar los santos oficios en el altar, los ordenadores continúan su trabajo con sumo silencio y pasan inadvertidos para la mayor parte del público [T4/65].

Se aíslan los objetos porque se consideran poseedores de poderes misteriosos. La ligazón entre el ordenador y centros establecidos de poder carismático se repite constantemente en la literatura popular. En ocasiones se produce una analogía entre el ordenador y los objetos sagrados en lo terrenal. En el reportaje sobre el descubrimiento de un nuevo y más sofisticado ordenador en 1949, *Newsweek* lo denominó «el héroe real» del momento y lo describía, al modo de la realeza, como «la corte que se establece en la cumbre de los laboratorios de ordenadores» (11/49). A menudo, sin embargo, se hicieron referencias más directas a los poderes cósmicos del ordenador e, incluso, a su estatus extrahumano. En un artículo sobre el primer ordenador, *Popular Science* informaba de que «la noción común sobre el universo y sobre todo lo que en él se encuentra se verá perturbada por las columnas de figuras que este monstruo diseña» (PS10/44). Quince años después, un famoso experto técnico declaraba en una destacada revista de divulgación que «se pondrán en marcha las fuerzas cuyos últimos efectos para el bien y el mal son incalculables» (RD3/60).

Toda vez que la máquina alcanzó mayor grado de sofisticación y se granjeó respeto reverencial, las referencias a los poderes divinos se establecieron abiertamente. Los nuevos ordenadores «representan a César enviando las facturas mensuales y [...] a Dios contando los votos de los obispos católicos del mundo» (T4/65). Era muy común una broma relativa a un científico que intentó doblegar a su ordenador planteándole la cuestión: ¿existe Dios? «El ordenador cayó en un primer momento. Poco después respondió: "Ahora sí existe"» (N1/66). Después de describir al ordenador en términos suprahumanos —«infalible en la memoria, increíblemente rápido en matemática y totalmente imparcial en el juicio»— una revista de tirada semanal hizo la siguiente deducción , por lo demás, obvia: «Este profeta transistorizado puede ayudar a la iglesia a adaptarse a las necesidades

espirituales modernas» (T3/68). Una destacada personalidad de una iglesia nacional describía la Biblia como una «destilación de la experiencia humana» y añadía que los ordenadores son capaces de correlacionar una amplia franja «de experiencias en relación a cómo debe comportarse la gente». La conclusión que se atisbaba subrayaba la profunda conexión establecida entre el ordenador y el poder cósmico: «Cuando queremos consultar a la deidad, acudimos al ordenador porque se trata del ser más estrechamente cercano a Dios» (T3/68).

Si un objeto es sagrado y se le separa del mundo profano, conseguir el acceso a sus poderes es tarea harto difícil. Los sacerdotes comparecen como intermediarios entre la divinidad y los fieles. Como apunta uno de los expertos más relevantes, mientras eran muchos los que tenían en alta consideración al ordenador, «sólo los especialistas tenían conocimiento del modo en que estos elementos serán combinados en su conjunto y las implicaciones sociales, económicas y políticas a largo plazo» (RD5/60). Las predicciones erróneas referidas al ordenador se atribuyen, normalmente, a los «no-especialistas» (BW3/65). Disponer de conocimiento de informática, se recordaba una y otra vez, requiere una práctica reiterada y un aislamiento permanente. Nuevos procedimientos cargados de dificultad han de llegar. Para aprender el modo en que funciona un nuevo ordenador introducido en 1949, los especialistas «invierten meses estudiando, literalmente, día y noche» (N8/49). El número de personas capaces de mantener un entrenamiento tan riguroso era enormemente restringido. El establecimiento de «vínculos entre la sociedad humana y el cerebro del robot» (N9/49), exigía «una nueva estirpe de científicos». La «nueva raza de especialistas que ha brotado para acercarse a las máquinas —escribía *Time* a finales de los años sesenta—, se ha formado a sí misma dentro de un solemne sacerdocio dedicado al ordenador, expresamente separado de los hombres laicos y habla un lenguaje esotérico que, según barruntan algunos, es su manera de mistificar lo desconocido» (T4/65). Este artículo predecía lo siguiente: «Habrá una pequeña, y casi separada, sociedad de personas en relación con el ordenador avanzado. Será instituida una relación con sus máquinas que no puede compartirse con el hombre ordinario. Aquellos que muestren talento para el trabajo lo desarrollarán desde la infancia y practicarán con la misma per-

severancia empleada por quien se dedica al ballet clásico». ¿No es sorprendente que, informando sobre los nuevos ordenadores diez años más tarde, *Time* (1/74) decidiera que sus lectores se interesaran por conocer que entre este grupo esotérico había surgido un nuevo y enormemente popular juego de ordenador llamado el «juego de la vida»? La identificación del ordenador con Dios y de los operarios del ordenador con los intermediarios sagrados significa que las estructuras culturales no habían cambiado en cuarenta años.

El contacto con el ordenador cósmico, que posibilitaban esos sacerdotes tecnológicos, transformaría la vida terrenal. Al igual que las tecnologías revolucionarias que le precedieron, el ordenador simbolizó, al mismo tiempo, el mal y el bien superhumanos. Como Lévi-Strauss subrayó, los códigos culturales definidores de un objeto se construyen, inicialmente, a través del acto de poner nombre a las cosas. En los años inmediatamente posteriores a la introducción del ordenador, los esfuerzos en nombrar esta nueva máquina pensante fueron intensos, y siguieron los parámetros binarios que describieron Durkheim y Lévi-Strauss. El resultado fue una «similitud de significantes», una serie ampliada de asociaciones sagradas y profanas que crearon un ámbito semántico denso para el discurso tecnológico. Una de las series reveló resultados terribles e implicaciones calamitosas. Se denominó al ordenador de diferentes maneras: «artilugio colosal» (T8/44, N8/49), «fábrica de formas» (PS10/44), «montaña mecánica» (PS10/44), «monstruo» (PS10/44, SEP2/50), «acorazado matemático» (PS10744), «dispositivo portentoso» (PS10/44), «gigante» (N8/49), «robot matemático» (N8/49), «robot de trabajo milagroso» (SEP2/50), el «maníaco» (SEP2/50) y el «monstruo Frankenstein» (SEP2/50). Con el anuncio de un ordenador nuevo y más potente en 1949, *Time* (9/49) aclamó las «grandes máquinas que efectúan su camino a través de océanos de figuras al igual que las ballenas realizan el suyo ingiriendo plancton» y las describió aludiendo al zumbido propio de «una colmena de insectos mecánicos».

En directa oposición a este ámbito profano, los periodistas y técnicos también definían al ordenador y a sus partes mediante analogías con el, sin duda, presumiblemente inocente y sagrado ser humano. Se le denominaba «supercerebro» (PS10/44), «cerebro gigante» (N8/49). Insertado a un instrumento que incor-

poraba audio, fue descrito como «un cerebro infantil con una voz fugaz» y como «el único cerebro mecánico con un corazón compasivo» (N10749). Su «fisiología» (SEP2/50) pasó a ocupar el centro neurálgico del debate. Los ordenadores ofrecían una «memoria interna» (T9/49), «ojos», un «sistema nervioso» (SEP2/50), un «corazón que hila» (T2/51), y un «temperamento femenino» (SEP2/50), junto al cerebro del que ya estaban dotados. Se anunció que tendrían «descendientes» (N4/50), y en los últimos años surgieron «familias» y «generaciones» (T4/65). Se produjeron, finalmente, períodos evolutivos. «Rebasada su infancia», anunció *Time* (T4/65), el ordenador estaba a punto de entrar en un «estado de madurez incuestionable». Sin embargo, operando de este modo un tanto neurótico, para sus diseñadores «se había convertido en un niño mimado y venerado».[16]

El período de definición compulsiva se redujo rápidamente, pero las terribles fuerzas para el bien y el mal que los nombres simbolizaron habían entrado en nuestros días en un combate encarnizado. La retórica de la salvación superó este dualismo en una dirección, la retórica apocalíptica en otra. Ambas maniobras pueden verse en términos estructurales como oposición binaria superada por el suministro de un tercer término. Pero también están en juego profundos asuntos emocionales y metafísicos. El discurso del ordenador era escatológico porque el ordenador se veía ligado a los problemas de la vida y la muerte.

En primer lugar, la salvación se definió en términos estrictamente matemáticos. El nuevo ordenador «resolvería en un santaimén» problemas que «han desconcertado a los hombres durante años» (PS10/44). En 1950 la salvación ya había sido definida de forma más amplia. «Llega la revolución» se lee en un titular de una crónica referida a estas nuevas predicciones (T11/50). Surgió un inconfundible y visionario ideal de progreso: «Las máquinas pensantes posibilitarán una civilización más saludable y dichosa que cualquier otra conocida» (SEP2/50). La gente, ahora, estaría en condiciones de «resolver sus problemas de un modo electrónico y sin dolor alguno» (N7/54). Los avio-

16. Muchas de estas referencias antropomórficas, que dieron lugar a la fase «carismática» del ordenador, se han rutinizado en la literatura técnica, por ejemplo, en términos tales como *memoria* y *generaciones*.

nes, por ejemplo, podrían alcanzar sus destinos «sin ayuda alguna del piloto» (PS1/55).

En 1960 el discurso público sobre el ordenador adquirió visos verdaderamente milenaristas. «Se ha abierto una nueva era en las relaciones humanas», anunció un destacado experto (RD3/60). Como toda retórica escatológica, el alcance en el tiempo de esta salvación prometida es impreciso. Aún no ha tenido lugar, pero su concurso parece haber comenzado. Arribará en cinco o diez años, sus efectos se presentarán en no mucho tardar, la transformación es inminente. Sea cual sea el intervalo de influencia, el resultado final es incontestable. «Traerá consigo un efecto de proporciones insospechadas» (RD3/60). «Superando la última gran barrera del espacio», el efecto del ordenador sobre el mundo natural será enorme (RD3/60). Buena parte del trabajo humano será eliminado, y la gente se sentirá «libre para acometer tareas completamente nuevas, muchas de ellas orientadas hacia el perfeccionamiento de nosotros mismos, produciendo belleza y solidaridad con el otro» (Mc5/65).[17]

Las convicciones se vieron confirmadas, en un tono más radical, a finales de los años sesenta y primeros de los setenta. Los nuevos ordenadores tienen tan «terrible poder» (RD5/71) que, como Dios recordó en el Génesis, engendraría «el orden desde el caos» (BW7/71). Es un hecho que «la edad del ordenador está amaneciendo». Un signo de este milenio será que «la forma común de pensar a partir de los términos causa y efecto será sustituida por una nueva conciencia» (RD5/71). No puede negarse que esto era la materia prima de la que «se hacen los sueños» (USN6/67). Los ordenadores transformarían todas las fuerzas naturales. Sanarían las enfermedades y garantizarían una vida prolongada. Permitirían a cualquiera conocer aspectos recurrentes en todas las épocas. Facilitarían a los estudiantes métodos más sencillos de aprendizaje, al cual, además, mejorarían hasta la perfección. Traerían consigo una solidaridad mundial y una abolición de la guerra. Derribarían la estratificación e impulsarían el reino de la igualdad. Garantizarían gobiernos

17. El discurso lógico ha representado siempre una transformación que eliminaría el trabajo humano y dotaría a los hombres de perfección, amor y entendimiento mutuo, tal y como la retórica de las descripciones del comunismo de Marx demuestra ampliamente.

responsables y eficientes, negocios productivos y rentables, trabajo creativo y un sosiego enormemente satisfactorio.

Como si del apocalipsis se tratara, mucho es lo que quedaba por decir. La máquina siempre ha simbolizado, además de la esperanza trascendental, el temor y el repudio desdencadenados por la sociedad industrial. *Time* aludió, en cierta ocasión, a esta profunda ambigüedad sirviéndose de la visión gótica de la realidad. Visto de frente, el ordenador muestra una «dignidad limpia, serena». Sin embargo, esto es engañoso «ya que a sus espaldas se esconde una pesadilla de complejidad latiente, convulsa e imprevisible» (9/49).

Al tiempo que el contacto con el rostro sagrado del ordenador es vehículo de salvación, el rostro profano amenaza destrucción. Se trata de algo de lo que los seres humanos deben quedar a salvo. Primeramente, el ordenador produce el miedo a la degradación. «La gente estaba asustada» (N8/68) porque el ordenador tiene el poder de «aniquilar o mutilar al hombre» (RD3/60). La gente siente «desazón y frustración sin amparo alguno» (N9/69). El ordenador degrada porque objetiviza; éste es el segundo gran temor. «Conducirá a los hombres mecanizados que sustituirán a los propiamente humanos» (T11/50). Los estudiantes serán «tratados como máquinas impersonales» (RD1/71). Los ordenadores son inseparables de «la imagen de la esclavitud»(USN11/67). Toda vez que se perciben como seres humanos objetivizados, los ordenadores exhiben un peligro concreto. En 1975, un autor con cierto reconocimiento público describió a su ordenador personal como un «objeto susurrante pensado para apartarme de mí» (RD11/75). En concreto, el peligro reside, no tanto en la mutilación, como en la manipulación. Con los ordenadores «los mercados pueden conducirse científicamente [...] con una eficiencia que provocaría el sonrojo a cualquier dictador» (SEP2/50). Su inteligencia les puede convertir en «instrumentos de subversión masiva» (RD3/60). Nos podrían «dirigir hasta el horror definitivo —cadenas de cintas de plástico» (N8/66).

Finalmente se desencadena el cataclismo, el juicio final relativo al delirio tecnológico terrenal que se predijo desde 1944 hasta el día de hoy. Los ordenadores son «Frankenstein (monstruos) que pueden [...] destruir los cimientos de nuestra sociedad» (T11/50). Pueden conducir a «desórdenes (que pudieran

encontrarse) más allá de cualquier control» (RD4/60). Se produce una «tormenta devastadora» (BW1/68). Aparecen «relatos horripilantes» sobre la «luz que se apagó» (BW 7/71). «Incapaz de realizar concesión alguna al error», la «noción cristiana de redención es incomprensible para el ordenador» (N8/66). El ordenador se ha convertido en el Anticristo.

Me he referido a la historia del ordenador hasta 1975. Desde entonces entra en escena el «ordenador personal», nombre que pone de manifiesto como la batalla entre lo humano y lo antihumano continuó nutriendo el discurso que circundó el nacimiento del ordenador. En la década posterior, los temas referidos a la utopía y a la antiutopía continuaron prevaleciendo (por ejemplo, Turkle 1984: 165-196). La desilusión y el «realismo», sin embargo, también se expresaron con más frecuencia. En la actualidad, los nuevos ordenadores han pasado de la portada del *Time* a los anuncios en las páginas deportivas de los diarios. Esto es rutinización. Podríamos, por ello, observar como este último episodio en la historia del discurso tecnológico está pasando a formar parte de la historia.

## Conclusión

Los científicos sociales han observado el ordenador a través del armazón de su racionalizado discurso sobre la modernidad. Para Ellul (1964: 89), representó una fase de «progreso técnico» que «parece ilimitada» ya que «consiste, primeramente, en la eficiente sistematización de la sociedad y la conquista del ser humano». Lyotard, representante emblemático de la teoría postmoderna, reclama que se lleve a efecto el mismo tipo de modernización extravagante. «Es un lugar común», afirma Lyotard (1984: 4), «el que la miniaturización y comercialización de las máquinas ya está modificando el modo en el que el saber se adquiere, se clasifica, se hace aprovechable y rentabilizable». Con el advenimiento de la informática, el aprendizaje que no puede «traducirse en cifras de información» se abandona. En contraste con la opacidad de la cultura tradicional, la informática produce «la ideología de la "transparencia" comunicacional» (5), que señala el declive de la «gran narrativa» y conducirá a una crisis de legitimación (66-67).

He intentado refutar semejantes teorizaciones racionalistas, primero, desarrollando un armazón de sociología cultural y, segundo, aplicándolo al dominio tecnológico. En términos teóricos, he mostrado que la tecnología no se encuentra nunca sola en el sistema social. Es también un signo y posee un referente subjetivo interno. La tecnología, por tanto, es un elemento que se asienta sobre la cultura y también en los sistemas de personalidad; es significativa y motivada. En mi examen de la literatura popular sobre el ordenador, he puesto de manifiesto que esta ideología es infrecuentemente real, racional o abstracta. Es concreta, imaginaria, utópica y satánica —un discurso que se complementa, por ello, con las grandes narrativas de la vida.

Permítasenos, para concluir, retomar las comprensiones sociológicas de la tecnología que he mencionado anteriormente. Lejos de ser apuntes empíricos basados en observaciones e interpretaciones objetivas, representan simplemente otra versión del propio discurso tecnocrático. La vertiente apocalíptica de este discurso inspira degradación, objetivación, esclavitud y manipulación. ¿No ha traducido la teoría crítica esta evaluación al lenguaje empírico de la ciencia social? Lo mismo ocurre en aquellos análisis sociológicos que toman una forma benévola: suministran traducciones científicas sociales del discurso sobre la salvación.[18]

Lo que está en juego es algo más que la confirmación o el

---

18. Al examinar numerosas consideraciones neutrales sobre la tecnología, no dedicamos tanto tiempo a los aspectos benévolos. Marx fue el único escritor de los que hemos examinado que evaluó esta categoría y su estimación fue ambivalente. Un destacado ejemplo reciente de la traducción a la ciencia social del discurso de salvación es la discusión sobre la interpretación de la sociología popular de Turkle (1984). Su relevancia, presentada como dato objetivo recogido por sus informantes, es poco operativa en su sentido de posibilidad inminente.

«La tecnología cataliza los cambios, no sólo en lo referente a lo que hacemos, sino en lo referido a cómo pensamos. Cambia la conciencia de la gente respecto a sí misma, al otro, a la relación con el mundo. La nueva máquina que trasciende la emisión de la señal digital, a diferencia del reloj, el telescopio, o el tren, es una máquina que "piensa". Desafía nuestras nociones, no sólo del tiempo y de la distancia, sino de la mente» (1984: 13).

«Entre un amplio número de adultos, que tienen una relación bastante estrecha con ordenadores, tienden a reabrirse las cuestiones hace tiempo cerradas. Puede estimularles en la tarea de reconsiderar ideas por sí mismos y puede suministrar un acicate para pensar sobre los asuntos filosóficos más importantes y enigmáticos» (165).

«El efecto es subversivo. Alude a la cuestión de nuestros modos de pensar sobre nosotros mismos» (308).

desmentido de las aseveraciones científicas sociales. El que la hipótesis de racionalización sea errónea no convierte a la tecnología en una fuerza benévola. El gran peligro que la tecnología plantea a la vida moral no es ni el aplastamiento de la conciencia humana ni su supeditación a la realidad económica o política. Por el contrario, toda vez que la tecnología está presente en las irreales fantasías de salvación y apocalipsis los peligros son reales.

Para Freud, el psicoanálisis era una teoría racional sobre lo irracional, incluso cuando no prometía una huida definitiva de la vida inconsciente. El psicoanálisis apuntaba a mantener una distancia respecto a la irracionalidad, al tiempo que también respecto a la esfera superior de la propia racionalidad consciente. La sociología cultural puede aportar una distancia similar y proponer el mismo tratamiento. Sólo comprendiendo la configuración omnipresente de la conciencia tecnológica por el discurso podemos esperar que se logre el control sobre la tecnología en su forma material. Para hacer eso, debemos marcar distancia respecto a las visiones de salvación y apocalipsis en las que la tecnología se encuentra profundamente encarnada.[19]

---

19. La Segunda Guerra Mundial finalizó el 10 de agosto de 1945 con la rendición de Japón, que tuvo lugar poco después del ataque con bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. El día siguiente apareció en *The Times* de Londres un artículo de Niels Bohr, que presentó una perspectiva en clave de fututro sobre los esfuerzos que deberían realizarse en adelante para gestionar el manejo de la bomba. Aun cuando recuerda la vertiente apocalíptica en la comprensión pública de esta terrible realización tecnológica, Bohr advierte, sobre todo, que es necesario establecer distancias respecto a este referente imaginario, si quieren hacerse esfuerzos de control racional.

«Las macabras realidades que se están revelando al mundo en estos días permitirán revivir, sin duda, en la mente de muchos, las terribles esperanzas pronosticadas en la ficción. A pesar de toda la admiración por esa fantasía, sin embargo, es más esencial apreciar el contraste entre la fantasía y la actual situación de confrontación que estamos padeciendo» (1985 [1945]: 264).

Bohr se implicó tanto en contrarrestar el discurso utópico tan prevaleciente entre los cientificistas de Los Álamos durante la guerra, que representó la esperanza en la bomba como el único medio capaz de asegurar la paz futura (Rhoades 1987: 528-538).

## Bibliografía


ALEXANDER, Jeffrey C. (1982-1983), *Theoretical Logic in Sociology*, 4 vols., Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

— (1983), *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

— (1986), «The Dialectic of Individuation and Domination: Max Weber's Rationalization Theory and Beyond», en *Max Weber and Rationality*, ed. por Sam Whipster y Scott Lash, Londres: Allen and Unwin.

— (1987), *Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II*, Nueva York: Columbia University Press.

— (1988*a*), *Action and Its Environments: Toward a New Synthesis*, ed. por J.C. Alexander, Nueva York: Columbia University Press, 301-333.

— (1988*b*), «Culture and Political Crisis: "Watergate and Durkheimian Sociology"», en *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, ed. por J.C. Alexander, Nueva York: Cambridge University Press, 187-224.

— (1988*c*), *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, Nueva York: Cambridge University Press.

— (1990), «Analitic Debates: Understandig the Autonomy of Culture», en *Culture and Society: Contemporary Debates*, ed. por J. Alexander y Steven Seidman, Nueva York: Cambridge University Press.

— y Paul COLOMY (1985), «Towards Neofunctionalism: Eisenstadt's Change Theory and Symbolic Interaction», *Sociological Theory*, 3 (2): 11-23.

BARTHES, Roland (1983), *The Fashion System*, Nueva York: Hill and Wang.

BELL, D. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society*, Nueva York: Basic Books.

— (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York: Basic Books.

BELLAH, Robert (1970*a*), «Civil Religion in America», en *Bellah, Beyond Belief*, Nueva York: Harper and Row, 168-169.

— (1970*b*), «Values and Social Change in Modern Japan», en *Bellah, Beyond Belief*, Nueva York: Harper and Row, 114-145.

BOHR, Niels (1985) [1945]), «Energy from the Atom: An Oportunity and a Challenge», en *Niels Bohr: A Centenary Volume*, ed. por A.P. French y P.J. Kennedy, Cambridge: Harvard University Press 261-265.

CAILLOIS, Roger (1959 [1939]), *Man and the Sacred*, Nueva York: Free Press.

DILTHEY, Wilhelm (1976), «The Construction of the Historical World in the Human Studies», en *Selected Writings*, Nueva York y Cambridge: Cambridge University Press, 168-245.

DOUGLAS, Mary (1966), *Purity and Danger*, Londres: Penguin.
DURKHEIM, Emile, 1933, *The Division of Labor in Society*, Nueva York: Free Press.
— (1951), *Suicide*, Nueva York: Free Press.
— (1963), *The Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York: Free Press.
— (1973), «Individualism and the Intellectuals», en *Emile Durkheim on Morality and Society*, ed. por Robert N. Bellah, Chicago: University of Chicago Press, 48-56.
ECO, Umberto (1979), «The Semantics of Metaphor», en *The Role of the Reader*, ed. por U. Eco, Bloomington: Indiana University Press.
EDLES, Laura (1990), «Political Culture and the Transition to Democracy in Spain» (tesis doctoral no publicada), Departamento de Sociología, UCLA.
EISENSTADT, S.N. (1987), «Macrosociology and Sociological Theory: Some New Directions», *Contemporary Sociology*, 16: 602-610.
EISENSTADT, S.N. (1987), *International Sociology*.
ELIADE, Mircea (1959), *The Sacred and the Profane*, Nueva York: Harcourt, Brace and World.
ELLUL, Jacques (1964), *The Technological Society*, Nueva York: Vintage.
FINE, Gary Alan, 1987, *With the Boys: Little League and Preadolescent Culture*, Chicago: University of Chicago Press.
FOUCAULT, Michel (1972), *The Archaeology of Knowledge*, Nueva York: Pantheon Books.
GEERTZ, Clifford (1973), «Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture», en Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York: Basic Books, 3-32.
GOULDNER, Alvin (1979), *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, Nueva York: Seabury.
GREENFELD, Liah (1987), «Sociology of Culture: Perspective Not Speciality», *Newsletter of the Culture Section of the American Sociological Association*, 2 (1): 2.
HABERMAS, Jurgen (1968*a*), «Technical Progress and the Social Life-World», en Habermas, *Toward a Rational Society*, Boston: Beacon, 50-61.
— (1968*b*), «Technology and Science as "Ideology"», en Habermas, *Toward a Rational Society*, Boston: Beacon, 31-122.
— (1981), *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, *Reason and the Rationalization of Society*, Boston: Beacon.
HUNT, Lynn (1984), *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
KANE, Anne (1991), «Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture», *Sociological Theory*, 9: 1 (verano): 53-69.

LAMONT, Michele (1988), «The Power-Culture Link a Comparative Perspective», escrito preparado para la tercera conferencia sobre Teoría germano-americana en Bremen, Alemania.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1963), *Structural Anthropology*, Nueva York: Basic Books.
— (1967), *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
LEWIS, Jan (1983), *The Pursuit of Happiness: Family and Values in Jefferson's Virginia*, Nueva York: Cambridge University Press.
LUKÁCS, Georg (1971), «Reification and the Consciousness of the Proletariat», en Lukács, *History and Class Consciousness*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
LYOTARD, Jean-Francois (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
MANN, Michael (1985), *The Origins of Social Power*, vol. 1, Nueva York: Cambridge University Press.
MARCUSE, Herbert (1963), *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon.
MARX, Karl (1962), «Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy», en *Selected Works*, vol. 1, *K. Marx y F. Engels*, Moscú: International Publishing House, 361-365.
MERTON, Robert K. (1970), *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England*, Nueva York: Harper and Row.
MORGAN, Edmund (1958), *The Puritan Dilemma*, Boston: Little, Brown.
PARSONS, Talcott (1937), *The Structure of Social Action*, Nueva York: Free Press.
— (1951), *The Social System*, Nueva York: Free Press.
— (1960), «Some Principal Characteristics of Industrial Societies», en *Structure and Process in Modern Societies*, ed. por T. Parsons, Nueva York: Free Press, 132-168.
— (1966), *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
— (1967), «Some Comments on the Sociology of Karl Marx», en *Sociological Theory and Modern Society*, ed. por T. Parsons, Nueva York: Free Press.
— y Gerald PLATT (1973), *The American University*, Cambridge: Harvard University Press.
— y Edward SHILS (1951), «Values, Motives and Systems of Action», en *Towards a General Theory of Action*, ed. por T. Parsons and E. Shils, Nueva York: Harper and Row.
PEIRCE, Charles (1985), «Logic as Semiotic: The Theory of Signs», en *Semiotics*, ed. por Robert E. Innis, Bloomington. Indiana University Press, 1-23.
POOL, Ithiel de Sola (1983), *Forecasting the Telephone*, Norwood, NJ: Ablex.

PYNCHON, Thomas (1984), «Is It O.K. to Be a Luddite?», *New York Times Book Review*, 23 (octubre), 1.
RAMBO, Eric y Elaine CHAN (1990), «Text, Structure and Action in Cultural Sociology: A Commentary on "Positive Objectivity" in Wuthnow y Archer», *Theory and Society*, 19 (1990): 635-648.
RHOADES, Richard (1987), *The Making of the Atomic Bomb*, Nueva York: Simon and Schuster.
RICOEUR, Paul (1971), «The Model of a Text: Meaningful Action Considered as a Text», *Social Research*, 38: 529-562.
— (1984), *Time and Narrative*, vol. 1, Chicago: University of Chicago Press.
ROCHBERG-HALTON, E. (1986), *Meaning and Modernity*, Chicago: University of Chicago Press.
RUESCHEMEYER, Dietrich (1986), *Power and Division of Labor*, Stanford: Stanford University Press.
SAHLINS, Marshall (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
— (1981), *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
SAUSSURE, Fredinand de (1964), *A Course in General Linguistics*, Londres: Owen.
SCHLUCHTER, Wolfgang (1979), «The Paradoxes of Rationalization», en *Max Weber's Vision of History*, ed. por Guenther Roth y W. Schluchter, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 11-64.
SEWELL, William, Jr. (1980), *Work and Revolution in France*, Nueva York: Cambridge University Press.
SHILS, Edward, 1975, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
SMELSER, Neil (1959), *Social Change in the Industrial Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.
SMITH, Henry Nash (1950), *Virgin Land*, Cambridge: Harvard University.
SWIDLER, Ann (1986), «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review*, 51, 273-286.
SZELENYI, Ivan y Bill MARTIN (1987), «Theories of Cultural capital and Beyond», en *Intellectuals, Universities and the State in Western Modern Societies*, ed. por Ron Eyerman, L.G. Svensson y T. Soderquist Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 16-49.
TURKLE, Sherry (1984), *The Second Self: Computers and the Human's Spirit*, New York: Simon and Schuster.
TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process*, Chicago: Aldine.
WEBER, Max (1946*a*), «Religious Rejections of the World and Their Directions», en *From Max Weber*, ed. por Hans Berth y C. Wright Mills, Nueva York: Oxford University Press, 323-359.

— (1946*b*), «The Meaning of Discipline», en *From Max Weber*, *op. cit.*, 253-264.
— (1958), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York: Scribners.
— (1963), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.
WUTHNOW, Robert (1987), *Meaning and Moral Order*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

# CULTURA Y CRISIS POLÍTICA: EL CASO «WATERGATE» Y LA SOCIOLOGÍA DURKHEIMIANA

Distintas generaciones de científicos sociales han hecho suyo el legado de Durkheim bajo formas extremadamente diversas. Cada apropiación descansa sobre una lectura del trabajo de Durkheim, de sus fases críticas, sus crisis internas y resoluciones y sus realizaciones culminantes. Tales lecturas, por sí mismas, dependen de comprensiones teóricas previas, por lo cual es imposible rastrear un desarrollo textual sin observar esta parte dentro de una totalidad ya vislumbrada. Los textos, sin embargo, han constituido un desafío independiente por derecho propio, y las nuevas interpretaciones de Durkheim han dado un ímpetu crucial al desarrollo de los nuevos avances teóricos.

Casi todo tipo imaginable de sociología se ha inspirado de ese modo, por lo cual es posible ver en el desarrollo de Durkheim modelos teóricos y presupuestos radicalmente opuestos. El determinismo ecológico, la diferenciación funcional, la expansión demográfica, la sanción administrativa y el control legal, incluso, la distribución de la propiedad —el estudio de cada uno de estos casos se ha tomado como el cometido decisivo de la sociología a la luz del trabajo inicial de Durkheim. De la obra intermedia y tardía han surgido otros temas. El carácter relevante de la integración moral y emocional es, sin duda alguna, el legado de más calibre, pero los antropólogos también han puesto en marcha, a partir de este trabajo, un análisis funcional

de la religión y del ritual, y un análisis estructural del símbolo y del mito. Ninguno de estos referentes heredados, sin embargo, dan cumplida cuenta de la trayectoria referida a la tardía y más sofisticada comprensión sociológica de Durkheim. Dada la estatura clásica de Durkheim, tan extraordinario es este fracaso como la posibilidad de remediarlo. Comenzar con este remedio es el punto de partida del capítulo que sigue a continuación.

## I

En los últimos años se ha aceptado unánimemente que, a partir de 1894, el trabajo de Durkheim se fue desplazando hacia lo subjetivo. Por ello, en el primer capítulo de las *Reglas* Durkheim (1938 [1895]) defendía que las fuerzas ecológicas, o la morfología social, consistían, efectivamente, en la interacción conceptual y emocional. En el *Socialismo* (1958 [1895-6]) y en *El suicidio* (1951 [1897]) se fraguó esta reflexión, aunque, de hecho, hacia 1896 y 1897, ya se había encaminado hacia una revisión extensiva de esta ruptura decisiva. La interacción emocional, así lo constataba ahora, nunca tenía lugar al margen de la simbolización de valores culturales. La religión y, en particular, el ritual religioso, se convertían ahora en el modelo a través del cual Durkheim efectuaba los procesos de comprensión de la vida social. La interacción produce una energía semejante a la «efervescencia» del éxtasis religioso. Esta energía psíquica se acopla, por sí misma, a los símbolos determinantes —cosas e ideas— que cristalizan, en lo sucesivo, en hechos sociales críticos. Los símbolos, por lo demás, tienen su propia organización autónoma. Se organizan a partir de lo sagrado y lo profano, éste último se compone de meros signos, el primero de símbolos saturados de misterio, y esta división constituye la autoridad. Estos símbolos sagrados, mantenía Durkheim, podrían ejercer control, por sí mismos, sobre la estructura de la organización social. El carácter fluido de lo sagrado le convierte en contagioso y venerado. Las sociedades deben elaborar normas tendentes a su aislamiento, razón por la cual debe separarse claramente, no sólo de las sustancias impuras, sino también de las profanas. Deben llevarse a cabo, además, ceremonias complejas para su periódica renovación.

Aunque numerosos intérpretes han discutido este desplazamiento hacia la sociología de la religión, ninguno ha evaluado atinadamente su auténtica significación. Desde 1897 en adelante, la intención de Durkheim no consistía sólo en construir una sociología de la religión, sino, más bien, en elaborar una sociología religiosa. En todo lo que se ocupó tras su período de transición su intención fue siempre la misma: transformar sus análisis seculares iniciales en otros de naturaleza religiosa. La división del trabajo y la teoría de la historia, la explicación de la patología social y el crimen, la teoría de la ley, los análisis de la educación y la familia, las nociones de política y economía y, por supuesto, la teoría de la cultura —Durkheim pretendió explicar en sus últimos años todo esto apoyándose en la analogía con la estructuración interna de la vida religiosa (Alexander 1982: 259-98). En cada institución y proceso se rastrean las estrechas analogías con el modelo ritual. Cada estructura de la autoridad se concebía como sagrada en la forma, una sacralización que dependía de la consaguinidad y emoción periódicas. Estos procesos de desarrollo de cada una de las estructuras no eran sino fases alternativas de lo sagrado y lo profano, y la atenuación de la efervescencia constituía, en cada caso, el punto de partida de su desarrollo.

Sólo tras la comprensión de este desplazamiento teórico puede apreciarse en su totalidad el reto que el legado de Durkheim plantea a la ciencia social contemporánea. El reto de Durkheim no es otro que el de desarrollar una lógica cultural para la sociedad: hacer de la dimensión simbólica de cualquier esfera social un dominio relativamente autónomo del discurso cultural interpenetrado por otras dimensiones de la sociedad. De los propios estudiantes de Durkheim fueron pocos los que recogieron este guante, algunos porque fracasaron al pretender comprenderle, otros porque desestimaron algunos de sus planteamientos básicos. A muchos de nosotros nos ha llevado la mejor parte de este siglo retomarlo. La sociología religiosa del último Dukheim provocó avances fundamentales para el pensamiento de sus contemporáneos clásicos. Marx apenas desarrolló una teoría de la cultura contemporánea, transitando, por el contrario, la otra cara del continuum epistemológico. Weber produjo contribuciones fundamentales a la teoría de la cultura y de la sociedad, pero su énfasis historicista en la destrucción

moderna del significado hace verdaderamente difícil la incorporación de sus meditaciones, aunque su relevancia está fuera de toda duda. Durkheim fue el único que insistió en el carácter central del significado en la sociedad secular y sólo en su obra comienza a anunciarse una teoría sistemática de la vida cultural contemporánea. Esta teoría supera a la teoría post-clásica más importante —el funcionalismo— en diferentes aspectos. El funcionalismo ha ligado los valores culturales, exclusivamente, a la tensión estructural social o, en el caso de Parsons, ha conceptualizado la autonomía de la cultura aludiendo únicamente a «valores», una forma, por lo demás, estática y estructuralista de remitirse al significado.

A pesar de todo, debe reconocerse, taxativamente, que la sociología religiosa de Durkheim es difícil de entender. Esta dificultad no reside simplemente en el intérprete; también descansa en las profundas ambigüedades de la propia teoría. La sociología religiosa de Durkheim abarca tres niveles diferentes: como metáfora, como teoría general de la sociedad y, también, como teoría específica de determinados procesos sociales. Es necesario separar estas teorías de cualquier otra y evaluarlas con independencia de si las inalterables contribuciones de la obra tardía de Durkheim se han comprendido adecuadamente y si se han incorporado al pensamiento contemporáneo.

Parece claro, en un sentido, que la insistencia de Durkheim, después de 1896, en que la sociedad *es* religión juega un papel metafórico. Ha inventado aquí una poderosa y convincente forma de defender la incorporación del valor a la acción y al orden. Lejos de comparecer como un mundo de corte utilitarista y ceñido únicamente a lo dado, la sociedad moderna también tiene un fuerte vínculo con fines intensamente vividos que exigen la conformidad con significados poderosos. Estos fines supra-individuales son tan intensos que pueden asemejarse a otros fines supra-mundanos sancionados por Dios. Esta metáfora de la «sociedad religiosa» produce símiles concomitantes, símbolos sociales *como* los sagrados, ya que son poderosos y convincentes; el conflicto entre los valores sociales es *como* el conflicto entre lo sagrado y lo profano, o la santidad pura e impura; la interacción política es *como* la participación ritual en la que se produce cohesión y compromiso con cierto valor.

Considerada como metáfora y símil, en otras palabras,

como una serie de dispositivos retóricos —la sociología religiosa de Durkheim es «verdad». Comunica, efectivamente, la importancia de las cualidades anti-utilitarias en el mundo moderno. Sin embargo, como un vocabulario conceptual o teórico, conserva los problemas básicos. Como una teoría general de la sociedad —el segundo nivel en el que opera— la sociología religiosa de Durkheim es ciertamente errónea. Y lo es, en primer lugar, por razones epistemológicas, ya que propone una vida social dualista que refleja el contundente idealismo de Durkheim. Pero la sociología religiosa de Durkheim, *qua* teoría general, es también errónea por razones empíricas. Establecer una estricta analogía entre sociedad y religión conduce a comprensión excesivamente condensada, indiferenciada, a una completa o nula comprensión de la vida social. Esto implica que los valores pueden comunicarse sólo a través de símbolos intensamente energetizados que desprenden respeto y misterio. Estos símbolos se constituyen a través de experiencias «sociales» con un capital *S*, períodos de renovación que están al margen de conflictos y de preocupación material, cuyo desenlace integrativo es absolutamente completo. Este mundo de símbolo y ritual, sin embargo, se concibe como opuesto al mundo profano de los individuos, instituciones económicas y estructuras estrictamente materiales. Como estos objetos son profanos pasan a ser no-sociales y como son no-sociales no se consideran ni socialmente estructurados ni sociológicamente comprensibles.

Pero los símbolos intensamente energetizados no son, desde luego, el único modo en que se generan y perduran los valores en la sociedad moderna. El mundo profano, definido como el mundo rutinario portador de una carga de emoción relativamente reducida, también se rige conforme a valor. También es decididamente social y tan ordenado como conflictual. Las experiencias sociales que constituyen los símbolos colmados de intensidad y espesor, por el contrario, no son necesariamente armoniosos y completamente integradores. Pueden estar sujetos a procesos internamente competitivos, a procesos de individuación y reflexividad, y pueden integrar ciertas partes de la sociedad más que al conjunto.

Como teoría general el funcionalismo parsoniano parece ser superior, en este aspecto, a la teoría tardía de Durkheim, que Parsons pretendía incorporar a la suya propia. La teoría parso-

niana clarifica los niveles de generalidad y estabiliza las lógicas sociales independientes de diferentes esferas. Más que por la dicotomización entre cultura y vida material, aboga por la independencia simultánea y la interpenetración de la personalidad, sistema social y cultura. El simbolismo y los valores, por tanto, son siempre parte de la vida social e individual. Mientras los procesos del sistema social no son, por lo general, altamente efectivos o intensos, la especificidad de las relaciones de rol es dependiente, sin embargo, de las prescripciones normativas de los valores culturales generales. Mientras el funcionalismo reconoce que la renovación axiológica tiene lugar en tiempos de crisis —aunque su análisis de semejantes procesos, a mi entender, contiene graves deficiencias— a su vez es de todo punto pertinente constatar que los valores se adquieren, también, a través de procesos rutinarios como la socialización y el aprendizaje, a través del liderazgo y del intercambio de los media generalizados que facilitan la comunicación entre los grupos, individuos y subsistemas.

La «autoridad» presenta un buen ejemplo del contraste entre el funcionalismo y la teoría durkheimiana como teoría general. Para la teodicea general la autoridad es siempre religiosa; según el grado en el que se profana y rutiniza sufre una pérdida de significado, aproximándose al mero poder y a la fuerza. Por el contrario, el funcionalismo parsoniano se acerca a Weber para afirmar que, al menos en las sociedades modernas, la autoridad rutinizada se convierte en «cargo». Esta afirmación implica un código simbólico que regula el poder por condensación, es decir, por la secularización de los valores religiosos vivenciados durante un prolongado espacio de tiempo, valores como la trascendencia impersonal de Dios y el deber de todos los hombres de cumplir Su voluntad. En alusión al concepto de «cargo», Friedrichs (1964) ha afirmado que las formas mundanas de legalidad, como las instituciones, pueden asegurar la regulación de valores de la vida política «profana».

Si esto fuera la prolongación completa de la sociología postrera de Durkheim, si fuera únicamente la metáfora certera y la teoría general marrada, podríamos abandonar el legado de Durkheim, satisfechos con Parsons y Weber. Pero no es el caso. La obra postrera de Durkheim también nos presenta una teoría específica referida a tipos específicos de procesos empíricos.

Esta teoría específica es verdadera e instructiva y sus implicaciones apenas han comenzado a sopesarse.

El modelo ritualista de la vida religiosa que Durkheim desarrolla en sus últimos años es una hermenéutica de la experiencia intensificada y dirigida por valores. Interpreta la estructura y los efectos de los encuentros inmediatos con las realidades trascendentes. El vocabulario religioso de semejante experiencia, tal y como Durkheim insistió hasta la saciedad, no deriva de los atributos excepcionales de los encuentros divinos, sino del hecho que tales encuentros tipifican la experiencia trascendente como tal. Esta experiencia religiosa, por tanto, es una manifestación de una forma general de la experiencia social. Estas experiencias se hacen llamar religiosas simplemente porque, en el curso de la historia humana, han tenido lugar frecuentemente bajo una forma religiosa. En este sentido, por todo lo dicho, el «modelo religioso» puede considerarse como una estrecha analogía con ciertos procesos universales de la vida secular.

Un encuentro directo e inmediato con la experiencia trascendente es relevante para los procesos seculares bajo, al menos, dos modos distintos. Primero, los procesos del sistema social, en sí mismos, nunca quedan ligados en su totalidad a prescripciones normativas y roles diferenciados. Dicho de otro modo, nunca son completamente rutinizados o profanos. El terror y el temor que destilan los símbolos simplificados y generales —el nivel estrictamente cultural que se experimenta como realidad religiosa o trascendente— siempre se mantiene en los intersticios de la vida social. Podríamos continuar aquí con nuestro primer ejemplo de la autoridad política. Mientras su ejercicio en la sociedad moderna se ayuda de elaboradas normas del cargo, la autoridad también queda envuelta por el simbolismo pregnante de las cosas sagradas. Roger Caillois (1959 [1939]) fue el primer durkheimiano que insistió en que lo sagrado, tiene, a menudo, el correlato ecológico del centro y que, por esta razón, el poder político se asocia, con bastante frecuencia, al mismo tipo de prohibiciones y prescripciones de la vida religiosa. Edward Shils (1975) fue el segundo durkheimiano en ratificar tal extremo y en su trabajo la ambigua interacción entre el poder material y el poder simbólico del centro se expresa con toda claridad. Bernard Lacroix (1981) es el tercero en encarar

este tema. Aunque yerra, así lo creo, al insistir en que el propio análisis de Durkheim alude al poder en un sentido político, se muestra certero al subrayar que las categorías de su teoría religiosa tienen una aplicación política.

Desde que esta cualidad religiosa del poder secular recubre, a menudo, la obligación específica de la función del «cargo» es una ironía que se recuerden las cualidades religiosas desde las que se derivaron las obligaciones específicas del cargo. Esta dialéctica encubierta apunta a la profunda relación que existe entre las obligaciones normativas y los numerosos procesos generalizados creadores de valores de la vida cultural. Los valores se crean y se renuevan a través de episodios de la experimentación y re-experimentación directa del significado trascendente. Mientras estas experiencias nunca queden completamente excluidas por los muros de la vida rutinizada, los períodos de la experiencia más elevada constituyen un modo independiente de la experiencia «religiosa».

En períodos de conflicto y tensión social, el extenso marco cultural para las definiciones específicas del rol se convierte, por sí mismo, en asunto a examinar. Diferentes partes de las sociedades, o, incluso, las sociedades en cuanto tales, pudiera decirse que experimentan una «generalización» (Parsons y Smelser 1957: cap. 7; Parsons y Bales 1955: 353-96; Smelser 1959 y 1963) fuera de la especificidad de la vida social ordinaria. Aunque factores utilitarios como la adscripción partidista y el interés a menudo son cruciales en la determinación del curso específico de semejante crisis generalizada, la ritualización no-racional está al orden del día. Esta ritualización, que puede darse masiva o esporádicamente, implica la re-experimentación directa de los valores fundamentales (cf. Tiryakian 1967) y, con harta frecuencia, su retematización y reformulación tanto como su reafirmación. El sistema clasificatorio de los símbolos colectivos, en ocasiones, puede modificarse bruscamente por mor de estas experiencias; la relación de los actores sociales con estas clasificaciones dominantes siempre se invierte y se transforma. Los mitos culturales se reviven y se difunden hasta las circunstancias contemporáneas. Las solidaridades sociales se rehacen. Con todo y con eso, mientras la solidaridad siempre es algo concomitante al ritual, pudiera expanderse o contraerse, dependiendo de cada caso específico. Finalmente, las relaciones

de rol se han transformado, no sólo en términos de la estructura de oportunidades y recompensas, sino en términos de definiciones subjetivas de rol.

## II

En este punto me gustaría introducir un estudio de caso que pretende ejemplificar esta relevancia secular de la sociología religiosa de Durkheim. Mi discusión sobre la crisis del Watergate en Estados Unidos entre 1972 y 1974 prosigue, de un modo más detallado y específico, el análisis de la autoridad que ha sido mi referente empírico en la discusión anterior. Después de efectuar este extenso análisis del Watergate, regresaré a una consideración más general sobre la específica estructura explicativa de la teoría religiosa de Durkheim.

En junio de 1972 empleados del Partido Republicano irrumpieron de forma ilegal y delictiva en las oficinas generales del Partido Demócrata en el hotel Watergate en Washington, DC. Los republicanos describieron este acto como «robo de tercera categoría»; los demócratas dijeron que se trataba del mayor acto de espionaje político, un símbolo de demagogia general gestado por el presidente republicano Richard Nixon y su equipo. Los americanos no se dejaron llevar por reacciones extremas. El incidente recibió una atención escasa, sin dar pie a un ningún atisbo de escándalo. No se oyeron voces discordantes procedentes de la justicia agraviada. Se trataba simplemente de un gesto de deferencia para con el presidente, del respeto hacia su autoridad y de la creencia de que su explicación sobre este suceso era verdadera a pesar de que, retrospectivamente, pareció demostrarse lo contrario. Con importantes excepciones, los nuevos medios de masas decidieron, tras un breve lapso de tiempo, restar importancia a lo ocurrido, no porque lo hubiesen querido evitar bajo coacciones, sino porque lo consideraban como un asunto de poca relevancia. En otras palabras, el Watergate conservó parte el mundo profano en el sentido que Durkheim da al término. Inclusive, después de la elección nacional en noviembre de ese año, el 80 % de la ciudadanía norteamericana no consideraba que hubiera lugar a una «crisis Watergate»; el 75 % sentía que lo ocurrido se circunscribía, úni-

camente, a un plano político; el 84 % sostenía que lo que ellos habían oído sobre el tema no iba a suponer un cambio brusco en su voto. Dos años después, este mismo incidente, aún llamado «Watergate», había desatado la crisis política de mayor enjundia de la historia norteamericana en tiempos de paz. Se había convertido en un símbolo moral mancillado, símbolo que inició una larga singladura por el tiempo y el espacio sagrados, a la vez que desescombró el conflicto entre las formas sagradas puras e impuras. Fue el responsable de que, por vez primera, el Presidente renunciara voluntariamente a su cargo.

¿Cómo y por qué cambió esta percepción del Watergarte? Para entender esto debemos ver, primeramente, lo que indica este extraordinario contraste en estas dos percepciones colectivas, es decir, que el acontecimiento actual, el «Watergate», era, en sí mismo, relativamente inconsecuente. Existía un conjunto de hechos y, al contrario que el supuesto de filiación positivista, los hechos no hablan. Es verdad que nuevos «hechos» parecían salir a la luz en el curso de los dos años de crisis, sin embargo, es algo sorprendente el hecho de que la mayor parte de esas «revelaciones» ya habían salido filtradas en el período pre-electoral. El Watergate, como dirían los franceses, no podría contarse por sí mismo. Sería la sociedad la encargada de hacerlo; fue, siguiendo la famosa frase de Durkheim, un hecho social. El contexto de Watergate había cambiado, no tanto los datos empíricos brutos.

Para entender cómo había cambiado la narración de un hecho social es necesario desplazar la dicotomía sagrado/profano a la conceptualización parsoniana de la generalización. Existen diferentes niveles en los que pueden narrarse los hechos sociales (Smelser 1959, 1963). Estos niveles están vinculados a los diferentes tipos de recursos sociales, y la concentración en un nivel o en otro puede decirnos mucho sobre si un sistema está en crisis —y sujeto, por tanto, a procesos de sacralización— u opera en la rutina o en lo profano, y en equilibrio.

El primer y el más específico es el nivel de los objetivos. La vida política discurre, en su mayor parte, en este nivel relativamente mundano de los fines, el poder y el interés. Sobre éste, por así decirlo, en un nivel superior de generalidad, se encuentran las normas —las convenciones, las costumbres y las leyes que regulan este proceso y la pugna política. En un nivel aún

superior se encuentran los valores: aquellos aspectos más generales y elementales de la cultura que informan los códigos que regulan la autoridad política y las normas dentro de los cuales se resuelven los intereses específicos. Si la política influye rutinariamente en la atención consciente de los participantes políticos sobre los fines y los intereses, se trata de una atención relativamente específica. La política rutinaria, «profana», significa, de hecho, que estos intereses no son vistos como la violación de valores y normas generales. La política no-rutinaria comienza cuando se siente la tensión entre estos niveles, ya sea a causa de su inversión en la naturaleza de la actividad política o por una inversión en general, una tensión entre los fines y los desarrollos de los niveles superiores. La atención pública se traslada desde los fines políticos hacia cuestiones más generales, hacia las normas y los valores que se perciben ahora en estado de peligro. En este caso, podemos decir que se ha producido la generalización de la conciencia pública a la que me he referido como el punto central del proceso ritual.

A la luz de este análisis podemos entender el viraje en la narración del Watergate. Primeramente se le observa como algo perteneciente al nivel de los objetivos «únicamente políticos» por el 75 % de la ciudadanía norteamericana. Dos años después de la irrupción en las oficinas del partido Demócrata, durante el verano de 1974, la opinión pública cambió radicalmente. Desde los objetivos estrictamente políticos se pasaba ahora a considerarlo como un asunto que violaba costumbres y códigos morales y, finalmente —por parte del 50 % de la población—, como un desafío a los valores más sagrados que soportaban el poder político mismo. Durante el final de este período de crisis de dos años, casi la mitad de quienes habían votado a Nixon cambiaron su parecer, y dos tercios de todos los votantes pensaban que el asunto había trascendido el ámbito político.[1] Lo que sucedió fue una generalización radical de la opinión. Los hechos no eran distintos sino el contexto social desde el que se consideraban bajo otro prisma.

Si volvemos la mirada hacia los dos años de transformación

1. Estas figuras se extrajeron del panel de encuestas del período 1972-1974 realizadas por el Estudio Americano de Elecciones Nacionales dirigido por el Instituto para la Investigación de Ciencia Social de la Universidad de Michigan.

del contexto del Watergate, constatamos la creación y la resolución de una crisis social fundamental, una resolución que implicaba la más profunda ritualización de la vida política. Para realizar este estatus «religioso» tuvo que producirse una generalización extraordinaria de la opinión respecto a una amenaza política que partió del núcleo duro del poder establecido y una pugna satisfactoria, no sólo contra el poder en su forma social, sino contra las poderosos principios culturales que él movilizaba. Para entender este proceso de creación y resolución de crisis debemos integrar la teoría del ritual de Durkheim con una teoría más musculosa de la estructura y procesos sociales. Permítaseme presentar estos factores antes de pasar a indicar cómo fueron implicándose cada uno de ellos en el caso Watergate.

¿Qué debe ocurrir para que una sociedad participe de procesos de crisis relativos a sus fundamentos y de renovación ritual?

En primer lugar, en ella debe darse suficiente consenso social respecto a que un suceso pueda considerarse contaminante, o anómalo, por más de un segmento reducido de la población. En otras palabras, sólo con consenso suficiente la «sociedad» puede, por sí misma, estremecerse e indignarse.

En segundo lugar, en ella tiene que existir la percepción, por parte de un grupo significante que participa en este consenso, de que este suceso no es sólo anómalo, sino que su potencial contaminante amenaza el «centro» de la sociedad.

En tercer lugar, si esta crisis profunda pretende resolverse, los controles institucionales de la sociedad deben ponerse en marcha. Sin embargo, incluso los legítimos ataques dirigidos contra los sustratos contaminantes de la crisis se perciben, a menudo, como alarmantes. Por esta razón, semejantes controles también movilizan las fuerzas instrumentales y la amenaza de la fuerza para hacer desaparecer los poderes contaminantes.

En cuarto lugar, los mecanismos de control social deben acompañarse de la movilización y la pugna entre las élites y la opinión pública que se han diferenciado y autonomizado relativamente del centro estructural de la sociedad. A través de este proceso comienza la formación de los contra-centros.

En quinto y último lugar, deben ser efectivos los procesos de interpretación simbólica, esto es, los proceso rituales y de purificación que prolongan los procesos descritos e insisten en la intensidad del centro simbólico y sagrado de la sociedad en de-

trimento de un centro que es visto, progresivamente, como estrictamente estructural, profano e impuro. De esta manera, semejantes procesos ponen de manifiesto, de manera concluyente, las cualidades anómalas o «transgresoras», que son las desencadenantes de esta amenaza.

En la configuración del modo en que cada uno de estos factores comparecen en el curso del Watergate, paso a indicar cómo, en una sociedad compleja, la reintegración y la renovación simbólica están lejos de ser procesos automáticos.[2] Mucho más que lo que una apresurada lectura de la obra de Durkheim pudiera implicar, la reintegración y la renovación se apoyan en los resultados contingentes de circunstancias históricas específicas.

Primeramente, el factor del consenso. Entre el *affair* del Watergate y la elección no se produjo el consenso social necesario. Se trataba de una época de polarización política subjetivamente intensa, si bien los conflictos sociales de los años sesenta habían perdido intensidad de forma significativa. El candidato demócrata, McGovern, era el símbolo del «izquierdismo» sobre el que Nixon había orientado su rección negativa y los elementos reaccionarios de su presidencia. La presencia activa de McGovern durante este período, por tanto, permitió a Nixon continuar promocionando la política autoritaria que podría justificar el Watergate. No debería suponerse, sin embargo, que, al no existir una reintegración social significativa durante este período, no se produjo una actividad simbólica significativa. Es de suma importancia entender que el acuerdo en las sociedades complejas se produce a varios niveles. En ellas pudiera existir un acuerdo cultural extremadamente significativo —eg. acuerdo complejo y sistemático sobre la estructura y los contenidos del lenguaje— mientras espacios de acuerdo subjetivo relacionados social y estructuralmente —eg. normas sobre la conducta política— no existen. El acuerdo simbólico sin consenso social puede existir, sin embargo, dentro de las arenas culturales más sustantivas que el lenguaje.

Durante el verano de 1972 se puede trazar un complejo desarrollo simbólico en la conciencia colectiva norteamericana, un

---

2. En el desarrollo de este esquema, me he apoyado en —además de en Shils y en otros durkheimianos cuya obra ya he mencionado— Douglas (1966), Keller (1963) y Eisenstadt (1971), entre otros.

desarrollo consensual que sentaba las bases para todo lo que vendría a continuación, incluso, mientras no se produjo consenso en otros niveles sociales.[3] Fue a lo largo del cuarto mes cuando el complejo significado del «Watergate» pudo ser definido. En las primeras semanas que siguieron a la irrupción en las oficinas generales demócratas, el «Watergate» existió en términos semióticos, como mero signo. La palabra únicamente denotaba un simple acontecimiento. En las semanas posteriores este significado adquirió complejidad quedando referido a una serie de acontecimientos políticos, procesos legales y detenciones. En agosto de 1972 el «Watergate» se transformó de un mero signo en un símbolo viciado, un término que, más que denotar eventos de suma actualidad, connotaba un sinfín de significados morales.

El Watergate se convirtió en un símbolo de contaminación, encarnando un sentido sumamente intenso de perversión e impureza. En términos estructurales, las cosas directamente asociadas con el Watergate —aquéllos que fueron inmediatamente vinculados al delito, el apartamento invadido, las personas posteriormente implicadas— se situaron en la cara negativa de una clasificación simbólica polarizada. Esas personas o instituciones responsables del hallazgo y detención de esos elementos criminales se situaron en la cara positiva.[4] Este modelo bifurcado de contaminación y pureza se impuso en la estructura tradicional bien/mal de la religión civil norteamericana, cuyos elementos relevantes aparecen en el esquema que sigue a continuación. Es claro, por tanto, que mientras tenía lugar la estructuración simbólica significativa, el «centro» de la estructura social norteamericana en ningún caso quedó afectado (véase figura 1).

Este desarrollo simbólico tuvo lugar en la conciencia pública. Pocos fueron los americanos que estuvieron en desacuerdo sobre los significados morales del «Watergate» como una representación colectiva. Con todo, mientras la base social de este símbolo fue abiertamente inclusiva, el símbolo casi agotó el

---

3. El punto de partida de mi interpretación es el de los nuevos reportajes televisados sobre cuestiones referidas al Watergate disponibles en los Archivos de televisión Vanderbilt en Nashville, Tennessee.

4. Aquí parto, desde luego, de Lévi-Strauss, pero reelaborando este esquema estructuralista bajo una dirección moral y afectiva, i.e., durkheimiana (ver mi introducción arriba).

FIGURA 1. *Sistema de clasificación simbólica en agosto 1972*

*La «estructura» Watergate*

| *Mal* | *Bien* |
|---|---|
| Hotel Watergate | Nixon y su equipo/Casa Blanca |
| Ladrones | F.B.I. |
| Estafadores del Departamento de Justicia | Las Cortes/Equipo de Procesamiento |
| Buscadores de dinero | La burocracia federal «vigilante» |

*La religión civil americana*

| *Mal* | *Bien* |
|---|---|
| Comunismo/fascismo | Democracia |
| Enemigos turbios | Casa Blanca - americanismo |
| Delito | Ley |
| Corrupción | Honestidad |
| Personalismo | Responsabilidad |
| Presidentes menores (e.g. Harding, Grant) | Grandes presidentes (e.g. Lincoln y Washington) |
| Grandes escándalos (e.g. el caso de Teapot Dome) | Reformadores heroicos |

complejo significado del Watergate como tal. Mientras el término identificaba un complejo de acontecimientos y personas con el mal moral, la conciencia colectiva no vinculó este símbolo a roles sociales significativos o comportamientos institucionales específicos. Ni el Partido Republicano, ni el equipo del presidente Nixon, ni menos aún el mismo presidente Nixon, se habían contaminado por el símbolo del Watergate. En este sentido, es posible decir que se produjo cierta generalización *simbólica* pero no la generalización del valor dentro del sistema social. Y ello porque la polarización social y cultural de la sociedad americana todavía no había menguado suficientemente. Como en ella existió una polarización continuada, no tuvo lugar un movimiento ascendente dirigido hacia los valores sociales compartidos, y como no podría existir generalización, tampoco se dio un sentido societal de crisis. Toda vez que no hubo sentido de crisis, para otras fuerzas que he recordado anteriormente se convirtió en algo imposible entrar en juego. No hubo percep-

ción de que el centro se encontrara bajo amenaza. No hubo movilización del control social, porque estas fuerzas tenían miedo a actuar. No hubo lucha por parte de las élites diferenciadas contra la amenaza que se cernía sobre y por el centro, porque estas élites se encontraban divididas, temerosas e inmovilizadas. Finalmente, no se desataron procesos rituales, sólo lo podrían haber hecho en respuesta a las tensiones generadas por los cuatro primeros factores.

Sin embargo, en los seis meses que siguieron a la elección la situación empezó a invertirse. Primeramente, el consenso comenzó a ser un hecho. El fin de un período de elección intensamente polarizado permitió iniciar un realineamiento que había sido construido, al menos, dos años antes del Watergate. Las luchas sociales de los años sesenta hacía tiempo que habían menguado y muchos asuntos fueron copados por grupos centristas.[5] Estas fuerzas centristas readaptaron el universalismo crítico sin asociarlo a temas ideológicos y objetivos específicos de la izquierda. Con este consenso en proceso de formación, surgió la posibilidad de sentimientos comunes de violación moral y, con él, se desencadenó el movimiento hacia la generalización respecto a objetivos e intereses políticos. Ahora, una vez que se pudo disponer de este primer atisbo de consenso, los otros elementos, que ya he mencionado, podrían activarse.

Los factores segundo y tercero ya citados aludían a la inquietud relativa al centro y a la invocación del control institucional de la sociedad. Los desarrollos en los meses post-elección ofrecieron una atmósfera más segura y menos «política» para la operación de controles sociales. Estoy pensando aquí en la actividad de las Cortes, del Departamento de Justicia, de diferentes agencias burocráticas y comités congresuales especiales. La operación de control social de estas instituciones legitimaron los esfuerzos mediáticos tendentes a la extensión de la contaminación del Watergate circunscrita a las instituciones centrales. Eso reforzó la duda de la opinión pública sobre si el Watergate sería, de hecho, sólo un crimen de pequeña enjundia. También forzó la remergencia de muchos hechos hasta la superficie. Desde luego, en este punto el nivel último de generalidad y gra-

5. Esta observación se basó en un muestreo sistemático de nuevas revistas nacionales y los nuevos reportajes televisados desde 1968 hasta 1976.

vedad del Watergate se mantuvo indeterminado. Con esta nueva legitimación pública y con los comienzos de la generalización que ella implicaba, el temor de que el Watergate pudiera suponer una amenaza para el centro de la sociedad norteamericana empezó a propagarse al público significativo y a las élites. La cuestión relativa al peligro de contaminación del centro preocupaba a grandes grupos durante este período postelectoral del Watergate. El senador Baker, en el último momento, ligó esta inquietud con la cuestión que adquirió protagonismo durante las sesiones del Senado: ¿En qué grado y cuándo lo conoció el Presidente?». Esta inquietud relativa a la contaminación del centro, en lo sucesivo, intensificó el sentido creciente de violación normativa, incrementó el consenso y contribuyó a la generalización. Además, racionalizó la invocación del control social coercitivo. Finalmente, en términos estructurales, comenzaron a realinearse los polos «bien» y «mal» de la simbolización del Watergate. ¿Sobre qué polo se situó a Nixon y a su equipo?

El cuarto factor que he citado era el de conflicto de la élite. A lo largo de este período, el proceso de generalización —impulsado por el consenso, por la amenaza que se cernía sobre el centro y por las actividades de las nuevas instituciones del control social— fue madurando por un deseo de venganza contra Nixon por parte de las élites alienadas institucionalmente. Estas élites habían representado para Nixon el «izquierdismo» o, simplemente, el «cosmopolitismo sofisticado» durante sus primeros cuatro años en el cargo, y habían sido objeto de sus intentos legales o ilegales de represión y control. Incluían periodistas y periódicos, intelectuales, universidades, científicos, abogados, religiosos, fundaciones y, por último, aunque no menos importantes, autoridades de diferentes agencias públicas y del Congreso de Estados Unidos. Ansiosas de resarcirse, de revitalizar su estatus amenazado y de defender sus valores universalistas, estas élites promovieron su propio establecimiento como contra-centros en los años de crisis.

En mayo de 1973 todas estas fuerzas comprometidas con la creación y la resolución de la crisis se pusieron en movimiento. Se desataron cambios significativos en la opinión pública y poderosos recursos estructurales entraron en juego. Sólo en este punto pudo aparecer el quinto factor de crisis. Estos fueron los profundos procesos de ritualismo —sacralización, contamina-

ción y purificación— aunque ya se habían dado importantes desarrollos simbólicos.

El primer proceso ritual fundamental de la crisis del Watergate implicaba la emisión televisiva de las sesiones del Comité Selecto del Senado, que comenzaron en Mayo y continuaron hasta Agosto. Este acontecimiento tuvo repercusiones de peso sobre los patrones simbólicos del *affair* en su conjunto. La decisión de mostrar y televisar las sesiones del Comité Selecto del Senado respondía a la enorme inquietud que se había incrustado en importantes segmentos de la población. El proceso simbólico que se desató facilitó la canalización de esta inquietud en direcciones diversas, más generalizadas y más consensuadas. Las sesiones constituían una suerte de ritual cívico que revitalizaba las generales, y sin embargo, importantes corrientes de universalismo crítico y de racionalidad en la cultura política norteamericana. Recreaba lo sagrado, la moralidad generalizada sobre la que descansaban concepciones mundanas del cargo y, se lograba esto invocando el nivel mítico de la comprensión nacional de modo que muy pocos acontecimientos ocuparon un papel tan preponderante como éste en la historia de postguerra.

Inicialmente las sesiones del Senado se encargaron de las causas específicamente políticas y normativas, su precepto obligaba a poner al descubierto prácticas de corrupción y sugerir reformas legales. La influencia del proceso ritual, sin embargo, provocó que tan pronto como se realizó este precepto inicial cayó en el olvido. Las sesiones se convirtieron en un proceso sagrado por el que la nación pudo realizar un juicio sobre el delito Watergate juzgado ahora críticamente. La construcción del consenso, aspecto generalizador del proceso, fue extendiéndose a la conciencia pública. Los líderes congresuales cedieron los miembros al Comité sobre la base de la representación política y regional más amplia posible y excluyeron del Comité a todas las personalidades políticas potencialmente polarizadoras. Sin embargo, muchos de estos procesos generalizadores se desarrollaron de forma menos consciente en el curso del acontecimiento mismo. La cualidad ritual en curso obligó a los miembros del Comité a enmascarar sus profundas y frecuentes divisiones internas tras los compromisos con el universalismo crítico. Y buena parte de los miembros del Comité, que habían

sido activistas radicales y liberales, ahora profesaban el patriotismo universal sin referencia alguna a los específicos asuntos de la política de izquierda. Otros miembros, que habían sido acusados de ser partidarios de Nixon afines a la política de mano dura, ahora abandonaban esa justificación para la acción política.

En última instancia, las sesiones televisadas constituyeron una experiencia liminar (Turner 1969), una experiencia totalmente separada de los asuntos profanos y de los fundamentos mundanos de la vida ordinaria. Se creó una communitas ritual compartida por los americanos y, dentro de esta comunidad reconstruida, ninguno de los asuntos polarizadores que había dado pie a la crisis Watergate, o la justificación histórica que le había provocado, podían suscitarse. En lugar de eso, las sesiones revitalizaron la religión civil de la que habían dependido las concepciones democráticas del «cargo» a lo largo de la historia norteamericana. Para entender el modo en que puede crearse lo liminar es necesario acercarse a él como un «mundo fenomenológico» en el sentido en que Schütz lo describió. Las sesiones fueron convirtiéndose en un «mundo-en-sí-mismo». Era *sui generis*, un mundo sin historia. Sus características no tenían pasados rememorables. Remitía a un sentido cercano a «fuera del tiempo». El ingenioso aparato de la televisión contribuyó al desacoplamiento que produjo este estatus fenomenológico. La edición de las imágenes, la repetición, la juxtaposición, la simplificación y otras técnicas que construyeron el relato mítico eran imperceptibles. Junto a esta «experiencia aglutinante», las voces silenciosas de los locutores, la pompa y la ceremonia del «evento», tenemos la receta para construir, dentro del medio televisivo, un tiempo sagrado y un espacio sagrado.

En el nivel de la realidad mundana, dos fuerzas políticas adversas estuvieron enfrentadas durante las sesiones del Watergate. Para Nixon y sus seguidores políticos, el «Watergate» necesitaba definirse políticamente: lo que habían hecho los coautores del Watergate y sus encubridores pertenecientes a escalafones superiores era «sólo política» y los senadores anti-Nixon para el Comité Watergate (que, después de todo, lo constituía la mayoría demócrata) participaban, simplemente, de una caza de brujas política. Para los críticos de Nixon que formaban parte del Comité, por el contrario, tenía que combatirse la definición

política mundana. Nixon podía ser objeto de críticas y el Watergate legitimarse como una crisis real sólo si los efectos se definían como algo que sobrepasaba la política e implicaba a los aspectos morales fundamentales. Estos efectos, sin embargo, tenían que quedar estrechamente vinculados con las fuerzas próximas al centro de la sociedad política.

El primer asunto era si las sesiones debían televisarse en su integridad. Permitir que algo adquiriera la forma de un acontecimiento ritualizado suponía conceder a los participantes en el drama el derecho a intervenir enérgicamente en la cultura de la sociedad; suponía conceder a un acontecimiento, y a todos aquellos que estaban definiendo su significado, un acceso privilegiado en la conciencia colectiva. En las sociedades primitivas los procesos rituales estaban adscritos: tenían lugar a partir de períodos preordenados y de formas preordenadas. En las sociedades modernas los procesos rituales se realizan, a menudo, contra grandes desequilibrios. Por ello, en la sociedad moderna el reconocimiento del estatus ritual constituye un grave peligro y una amenaza para intereses y grupos arropados por la ley. Sabemos, de hecho, que la Casa Blanca hizo enormes esfuerzos para evitar que las sesiones del Senado fueran televisadas, apremiando para que se las dedicara un espacio de tiempo reducido en televisión e, incluso, presionando a las redes para que cortaran la señal poco después de haberse emitido. También se hicieron ímprobos esfuerzos para obligar al Comité a examinar a los testigos en una secuencia que era menos dramática que lo que se mostró finalmente.

Habida cuenta de que estos esfuerzos fueron insatisfactorios, se consumó la forma ritual.[6] A través de la televisión dece-

---

6. El hecho de que Nixon luchara contra la televisión para prevenir la ritualización subraya las peculiares cualidades de la forma estética de este medio. En su ensayo pionero, *What Is Cinema?*, André Bazin (1958) mantenía que la única ontología del cine, comparada a las formas del arte de escribir, como las novelas, es el realismo. Bazin no se refiere a que el artificio se encuentre ausente del cine sino que el resultado final de los artificios del cine transmite la inequívoca impresión de ser real, como-la-vida-misma, y «verdad». La audiencia no puede distanciarse tan fácilmente de las imágenes que hablan y comunican como en el caso de las formas literarias estáticas e impersonales. Me parece que este vigoroso realismo es verdadero tanto para la televisión, en particular, para los documentales y los noticiarios, como para el cine clásico, aunque en este caso el medio de contraste es el peródico más que novelas. Por ello, desde su aparición después de la Segunda Guerra Mundial, los líderes políticos han tenido claro que disponer del medio televisivo, con los artificios ocultos de su *puesta-*

nas de millones de americanos participaron simbólica y emocionalmente en las deliberaciones del Comité. La vista se convirtió en algo moralmente obligatorio de seguir para grandes segmentos de la población. Viejas rutinas quebraron, nuevas se constituyeron. Lo que los televidentes veían era un drama enormente simplificado —héroes y villanos aparecían a su debido tiempo. Pero este drama dio pie a una ocasión simbólica de enorme trascendencia.

Si la consumación de la forma del ritual moderno es contingente, de esa forma se explica el contenido; los rituales modernos no se aproximan a una codificación automática como en los primitivos. Dentro del contexto del tiempo sagrado de las sesiones, los testigos de la administración y los senadores lucharon por una legitimación moral, por una superioridad y do-

---

*en-escena*, supone que las palabras por ellos emitidas pueden poseer —en la conciencia pública— el estatus ontológico de la verdad.

En este sentido, la lucha de Nixon contra la emisión televisiva de las sesiones era una lucha por circunscribir la información sobre las sesiones del Senado a la menos convincente estética del papel de prensa. El y sus defensores suponían que si se realizaba la forma televisada la batalla ya estaría parcialmente perdida. Esta reflexión de la filosofía de lo estético, sin embargo, debería modificarse desde dos puntos de vista. De un lado, defenderé en la siguiente discusión que, como la cobertura televisiva de los nuevos acontecimientos es contingente, el realismo de las sesiones del Senado necesariamente era incierto. La «posesión» de la *puesta-en-escena* del Watergate —el juego escénico de las sesiones— estaba lejos de quedar fijada.

Mi reflexión anterior, de otro lado, indica que el dictamen de Bazin debe modificarse también siguiendo otros derroteros sociológicos. La televisión, incluso, la televisión «factual», es un medio que depende de la influencia y la voluntad de querer ser influidos —para aceptar estados de hecho al mismo tiempo— depende de la confianza en el que persuade. El grado en el que es creible la televisión factual —cómo y en qué grado realiza el estatus ontológico al que está, por así decir, autorizado estéticamente— depende del grado con el que se observa como un medio de información diferenciado e imparcial. Por ello, el análisis de los datos de las encuestas del período sugiere que uno de los referentes más sólidos que apoyaba la destitución fue la creencia de que las noticias televisivas eran imparciales. Esto se sigue de que una de las primeras razones que negaban la acepción del Watergate como un problema serio —incidiendo únicamente en la culpabilidad de Nixon— antes de la elección de 1972 era la percepción generalizada de que el medio no era independiente sino parte del movimiento modernista de vanguardia, un vínculo que era, desde luego, enérgicamente planteado por el vicepresidente Spiro Agnew. Como ya he mostrado en la descripción del proceso, el medio entre enero y abril de 1973 se rehabilitó gradualmente. Los sentimientos de polarización política decayeron y otras instituciones clave ahora parecían apoyar los «hechos» inicialmente presentados en el medio. Sólo porque el medio televisivo ahora podría apoyarse sobre un justo y extenso consenso social sus mensajes podrían empezar a alcanzar el estatus de realismo y verdad. Este viraje de contexto social hacia la forma estética es crítico, por consiguiente, con la comprensión del impacto de las sesiones del Senado.

minio definicional o ritual. El resultado final en ningún sentido estaba preordenado. Dependía del trabajo simbólico satisfactorio. Describir este trabajo simbólico supone embarcarse en la etnografía o hermenéutica del ritual televisado.

Los testigos de los republicanos y de la administración, que fueron «llamados a hacerse cargo del problema» durante las sesiones, perseguían dos propósitos. Primero, intentaron ocultar a la atención pública el desplazamiento que experimentó el caso desde el nivel político/profano al del valor/sagrado. De esta forma, pretendían, repetidamente, sustraer al acontecimiento su estatus fenomenológico en cuanto ritual. Intentaban enfriar los procedimientos actuando de forma relajada y casual. Por ejemplo, H.R. Haldeman, el hombre del presidente que maquinaba en la sombra, finalmente se dejó crecer el pelo de modo que su aspecto tuviera menos de siniestro y recordara más «a uno de los jóvenes». Estos testigos de la administración intentaron racionalizar y determinar la orientación del público respecto a la comprensión de sus acciones afirmando que ellos habían actuado lógicamente de acuerdo a las consideraciones pragmáticas. Sugerían que habían decidido cometer su delito únicamente de acuerdo a los estándares de la racionalidad técnica. Se describieron encuentros secretos no como mal, o como conspiraciones misteriosas, sino como discusiones técnicas sobre los «costos» derivados de la realización de diferentes actos perjudiciales e ilegales.

Con todo, el ámbito de los valores en ningún caso pudo omitirse. El símbolo del Watergate se había generalizado de forma considerable y la forma ritual de las sesiones ya era un hecho. Se encontraba dentro de este ámbito del valor, por lo cual se produjeron luchas simbólicas durante las sesiones, se reveló nada menos que una lucha por el alma espiritual de la República norteamericana. El Watergate se había perpretado y, finalmente, justificado en el clima de «endurecimiento» cultural y político, valores que eran, en lo básico, contrarios al universalismo, la racionalidad crítica y la tolerancia sobre las que debe descansar la democracia contemporánea. Los testigos republicanos y los de la administración evocaban esta subcultura de los valores regresivos. Apremiaban a la audiencia a regresar al clima de polarización imperante en los años sesenta. Pretendían justificar sus acciones mediante la apelación al patriotismo, a la necesidad de

estabilidad, a lo «no-americano» y, con ello, a las cualidades «anti-americanas» y, por ello, anómalas de McGovern y la izquierda. También lo justificaban posicionándose contra el cosmopolitismo que, en las mentes de los tradicionalistas regresivos, había socavado el respeto a la tradición y neutralizado las normas constitucionales universalistas del juego. De forma más específica, apelaban a la lealtad como el estándar último que debería imperar en la relación entre subordinados y autoridades. Un aspecto de sumo interés que resumía dos de esas apelaciones era la referencia pasiva por parte de los testigos de la administración a los valores de la familia. Cada testigo llevaba a su mujer e hijos, si los tenía. Verles posicionados tras él, acicalados y con buen aspecto, aportaba vínculos afectivos con la tradición, la austeridad y la lealtad personal que establecían, simbólicamente, los grupos de la cultura reaccionaria.

Los senadores, por su parte, hacían frente a un enorme reto. Eran prácticamente desconocidos fuera del Senado, mientras los que se situaban frente a ellos eran representantes de una administración que seis meses antes había logrado la victoria electoral más rotunda de la historia americana. Esta victoria electoral, sin embargo, había sido parcialmente justificada por los sentimientos particularistas de los reaccionarios, los sentimientos que los senadores ahora estaban a punto de probar que se habían desviado y distanciado de la verdadera tradición americana.

Los senadores negaron, en primera instancia, la validez de semejantes sentimientos y motivos. Pusieron entre paréntesis las realidades políticas de la vida cotidiana y, en particular, las realidades críticas en la vida de los años sesenta. A lo largo de las sesiones los senadores nunca aludieron a las luchas polarizadoras de ese momento. Al hacer imperceptibles esas luchas, ellos negaban cualquier contexto moral para las acciones de los testigos. Esta estrategia de aislamiento de los valores reaccionarios fue apoyada por la única explicación positiva permitida por los senadores, en concreto, la de que los conspiradores eran totalmente estúpidos. Les ridiculizaron por su total carencia de sentido común, insinuando que de ninguna persona normal pudiera concebirse la realización de actos semejantes.

Esta negación estratégica, o puesta entre paréntesis, en el sentido fenomenológico, se complementaba con una enérgica y

descarada afirmación de los mitos universalistas que constituyen la espina dorsal de la religión civil americana. A través de estas cuestiones, afirmaciones, referencias, ademanes y metáforas, los senadores mantenían que todos los americanos, los poderosos y los no tanto, los ricos y los pobres, actúan virtuosamente en los términos del universalismo puro de la tradición civil republicana. Nadie es egoísta o inhumano. Ningún americano se obsesiona por el dinero o el poder a expensas del juego limpio. Ninguna lealtad de grupo es de tal intensidad que incurra en la violación del bien común o neutralice la actitud crítica dirigida a la autoridad, que es la base de la sociedad democrática. Se declaran la verdad y la justicia los temas principales de la sociedad política americana. Cualquier ciudadano es racional y actuará de acuerdo con la justicia si le está permitido conocer la verdad. La ley es la plasmación perfecta de la justicia y el cargo consiste en la aplicación de la ley bajo las formas de poder y la fuerza. Como el poder corrompe, el cargo debe reforzar las obligaciones impersonales en nombre de la justicia y la razón de las personas. Las narraciones míticas que encarnaban estos temas se recordaban con harta frecuencia. En unas ocasiones se trataba de fábulas intemporales, en otras eran relatos sobre los orígenes del derecho civil inglés, a menudo eran narraciones relativas a la conducta ejemplarizante de los numerosos presidentes sagrados de Estados Unidos. John Dean, por ejemplo, el testigo anti-Nixon más convincente, encarnaba, de forma sorprendente, el mito del detective norteamericano (Smith 1970). Esta figura de la autoridad derivaba de la tradición puritana y en numerosos relatos se le representaba como el infatigable buscador de la verdad y la injusticia desprovisto de emoción y de vanidad. Otras narrativas se desarrollaron de un modo contingente. Para los testigos de la administración que confesaron, los «sacerdotes» del Comité garantizaron el perdón de acuerdo a las formas rituales establecidas y sus conversiones a la causa de la rectitud dieron pie a fábulas para el resto de los procedimientos.

Estos mitos democráticos se confirmaron con la confrontación de los senadores con los valores de la familia. Sus familias no aparecieron a lo largo de las sesiones. No sabemos si tenían familia pero, en cualquier caso, ésta no fue presentada. Al igual que el presidente del Comité, Sam Ervin, que se apoyó en la

Biblia y en la Constitución, los senadores simbolizaban la justicia trascendente divorciada de los asuntos personales o emocionales.

Otro proceso que accedió al estatus ritual fue el del juramento de los testigos. No proporcionó ninguna función verdaderamente legal porque no se trataba de procedimientos legales. Con todo, el juramento funcionaba como una forma de degradación moral. Rebajaban a las personas famosas y poderosas quienes quedaban asociadas al estatus de «cualquier hombre». Les situaba en posiciones subordinadas sobre la base la ley todopoderosa y universalista del país.

En términos de conflicto directo y explícito, las preguntas de los senadores se centraban en tres temas principales, cada uno de los cuales era fundamental respecto al soporte moral aglutinante de una sociedad civil democrática. En primer lugar, subrayaban la absoluta prioridad de las obligaciones dimanadas del cargo sobre los asuntos estrictamente personales: «Ésta es una nación de leyes, no de hombres». En segundo lugar, destacaban la plasmación de tales obligaciones emanadas del cargo en una autoridad trascendente: «Las Leyes de los hombres» deben conducir a «las leyes de Dios». O como Sam Erwin le planteó a Maurice Stans, el tesorero de Nixon especialmente dañado por el caso «¿Qué es más importante, no violar las leyes o no violar la ética?». Finalmente, los senadores insistían en que este soporte trascendental del conflicto de interés permitió a Norteamérica ser una auténtica *Gemeinschaft*, en los términos de Hegel, una verdadera «universalidad concreta». Como propuso el senador Wiecker en una célebre declaración: «Los republicanos no lo encubrimos todo, los republicanos no atropellamos ni amenazamos [...] y Dios sabe que los republicanos no ven a sus compatriotas americanos como enemigos a acosar (sino como) ser humano(s) a los que amar y con los que compartir».

En períodos de normalidad muchas de estas declaraciones hubieran sido motivo de burla, abucheo y cinismo. De hecho, muchas de ellas impregnaban la realidad empírica de la vida política ordinaria, en particular, la realidad empírica específica de los años sesenta. Con todo no fueron ridiculizadas ni banalizadas. El motivo era que no se trataba de la vida cotidiana. Se trataba de un acontecimiento ritualizado y liminar, un período de generalización interna que tenía poderosas pretensiones de

ser verdad. Era un tiempo sagrado y la cámara de sesiones se había convertido en un lugar sagrado. El Comité invocaba los valores más sagrados, sin pretender describir un hecho empírico. Sobre este nivel mítico las declaraciones podrían verse y entenderse como verdad, y así fueron vistas y entendidas por proporciones significativas de la población.

Las sesiones acabaron sin leyes o sin juicios específicos de evidencia, pero tuvieron, sin embargo, efectos profundos. Ayudaron a estabilizar y legitimar por completo un marco que, en lo sucesivo, transmitió su significado a la crisis del Watergate. Concluyeron esto continuando y profundizando el proceso cultural que había comenzado antes de la misma elección. Los acontecimientos y caracteres actuales en el episodio del Watergate se organizaron a partir de la mayor antítesis entre los elementos puros e impuros de la religión civil norteamericana. Antes de que las sesiones «Watergate» hubieran simbolizado ya las antítesis estructuradas de la vida mítica americana, las antítesis estaban implícitamente ligadas, por parte de la población norteamericana, a la estructura de su religión civil. Lo que las sesiones consiguieron fue, primeramente, consumar este vínculo con la religión civil de manera explícita y declarada. Los «buenos chicos» del proceso del Watergate —sus acciones y motivos— se purificaron en el proceso de resacralización a través de su identificación con la Constitución, normas de justicia y solidaridad ciudadana. Los responsables del Watergate, y los temas que esgrimieron como justificación, se contaminaron por la asociación con los símbolos civiles del mal: sectarismo, egoísmo, lealtad particularista. Como supone esta descripción, las sesiones también reestructuraron los vínculos entre los elementos del Watergate y el centro político de la nación. Alguno de los numerosos hombres poderosos afectos al presidente Nixon se encontraban ahora implacablemente asociados con lo perverso del Watergate y algunos de los más abiertos enemigos de Nixon quedaron ligados a la cara positiva del Watergate. Como los centros estructurales y simbólicos de la religión civil se fueron diferenciando progresivamente, el público norteamericano encontró muy difícil la convivencia entre el partido presidencial y los elementos de la sacralidad cívica (véase figura 2).

Mientras esta lectura de los acontecimientos se basaba en la etnografía y la interpretación, el proceso de profunda contami-

FIGURA 2. *Sistema de clasificación simbólica de agosto 1973*

| *«Estructura» Watergate* | |
|---|---|
| *Mal* | *Bien* |
| Hotel Watergate | Casa Blanca |
| Ladrones | F.B.I. |
| Estafadores | |
| Buscadores de dinero | Departamento de Justicia |
| Empleados del CREEP y Partido Republicano | |
| El anterior fiscal general y el secretario del Tesoro | Fiscal especial Cox |
| Los consejeros más cercanos al presidente | Senadores Ervin, Weicker Baker |
| | La burocracia federal «vigilante» |
| | Presidente Nixon |
| *Religión civil americana* | |
| *Mal* | *Bien* |
| Comunismo/fascismo | Democracia |
| Enemigos turbios | Casa Blanca-americanismo |
| Delito | Ley |
| Corrupción | Honestidad |
| Personalismo | Responsabilidad |
| Presidentes menores (e.g. Harding, Grant) presidente Nixon | Grandes presidentes (e.g. Lincoln, Washington) |
| Grandes escándalos (e.g. Watergate) | Reformadores heroicos (e.g. Sam Ervin) |

nación también se reveló por los datos de las encuestas. Entre la elección de 1972 y el final de la crisis en 1974 se produjo un gran incremento en el porcentaje de norteamericanos que catalogaron de «serio» al Watergate. Esto sucedió durante los primeros dos meses de las sesiones Watergate, desde abril hasta primeros de julio de 1973. Antes de las sesiones, sólo el 31 % de los americanos tildó de asunto «serio» al Watergate. A primeros de julio el 50 %, y esta proporción se mantuvo constante hasta el final de la crisis.

Aunque se había producido, sin duda alguna, una intensa experiencia ritual, una aplicación contemporánea del durkheimianismo debe reconocer que semejantes rituales modernos

nunca son completos. En primer lugar, los símbolos rituales deben diferenciarse con sumo cuidado. A pesar de las constantes referencias a la comprometida situación presidencial, y a pesar de que la sombra del Presidente sobrevolaba el transcurso de las sesiones, los datos de las encuestas revelan que muchos norteamericanos no emergieron de la experiencia ritual convencidos de la implicación del Presidente. En segundo lugar, los efectos rituales de las sesiones fueron desigualmente sentidos. Los efectos de las sesiones del Senado se dejaron notar más sobre determinados grupos centristas y grupos de izquierda: 1) entre los votantes de McGovern cuya indignación dirigida contra Nixon se confirmó totalmente; 2) entre los demócratas moderados que, incluso, cuando votaban a McGovern mostraban su indignación contra Nixon, en particular, después de que muchos habían sobrepasado los límites del partido para votarle; 3) entre los republicanos moderados o liberales e independientes que, mientras discrepaban con muchas de las posiciones de Nixon, sin embargo, le habían votado. Los últimos grupos eran particularmente importantes para el proceso completo del Watergate. Ellos recibían presiones desde varias instancias, y fueron estos grupos quienes tuvieron los enfrentamientos más directos con los correligionarios radicales de McGovern ¿Por qué? Quizá necesitaban las sesiones para ordenar los confusos sentimientos, para clarificar los asuntos cruciales, para resolver su molesta ambivalencia. Puede encontrarse un interés relativo en los datos de las encuestas. El período comprendido entre mediados de abril de 1973 y finales de junio de 1973 —el período de los inicios de las sesiones y sus revelaciones más dramáticas— el aumento entre los republicanos que consideraban «serio» al Watergate era el 20 % y entre los independientes el 18 %; para los demócratas, sin embargo, el crecimiento porcentual fue sólo el 15 %.[7]

La crisis que, durante años, siguió a las sesiones fue interrumpida por los episodios de convulsión moral e ira pública, por la ritualización renovada, por el nuevo giro de la clasifica-

7. Las figuras de esos dos últimos parágrafos se extraen de los datos electorales presentados en Lang y Lang (1983: 88-93, 114-17). Al apropiarse el término «serio» partiendo de las encuestas, sin embargo, los Lang no diferencian suficientemente los elementos simbólicos a los que se refería la designación.

ción simbólica para incluir el centro estructural, y por la expansión adicional de la base de solidaridad de este simbolismo para incluir muchos segmentos significativos de la sociedad americana. Como consecuencia de las sesiones del Senado, se creó la Oficina Especial de Fiscales. Se componía, casi en su totalidad, de antiguos miembros alineados en la oposición de izquierda a Nixon, quien, en su toma de posesión del cargo realizada públicamente admitió las declaraciones de su compromiso con la justicia imparcial, un proceso que, más adelante, puso de manifiesto los poderosos procesos de generalización y solidarización en curso. El primer fiscal especial fue Archibald Cox cuyo trasfondo puritano y harvardiano le convirtieron en encarnación ideal de la religión civil. Cuando Nixon exasperó a Cox al pedir a las Cortes que pusiesen en duda la decisión del Presidente de ocultar información en octubre de 1973, se produjo una irrupción masiva de la espontánea indignación pública, que los reportajes periodísticos tildaron, inmediatamente, de «masacre del sábado noche».

Los americanos parecieron ver en la indignación de Cox una profanación de las adhesiones que habían logrado durante las sesiones del Senado, los compromisos con los principios sagrados nuevamente revitalizados y contra determinados valores diabólicos y actores tabuizados. Como los americanos identificaron sus valores positivos y sus esperanzas con Cox, su indignación les hizo temer la contaminación de sus ideales y de sí mismos. Esta angustia desató la conmoción pública, una exasperación de la opinión pública durante la cual se remitieron, a lo largo de un único fin de semana, tres millones de cartas en las que se reflejaban las protestas. Estas cartas se calificaron de «desbordamiento», una metáfora que en el período de la precrisis jugó un papel muy significativo en el Watergate: el agua contaminada del escándalo rompió, con su pujanza, las compuertas del río y anegó las comunidades circundantes. La expresión «masacre del sábado noche» entrelazaba temas extremadamente retóricos. La «masacre del día St. Valentine» fue una famosa matanza multitudinaria acaecida en los años veinte en las zonas marginales de Chicago. El «viernes negro» fue un día de 1924 en el que cayó la bolsa en Estados Unidos, derribando las esperanzas y la confianza de millones de ciudadanos estadounidenses. La indignación de Cox, por tanto, produjo el

mismo tipo de condensación simbólica como simbolismo onírico, pero a una escala de masificación colectiva. La angustia de la ciudadanía se fue intensificando, sin embargo, por el hecho de que la contaminación ahora se había difundido directamente hasta la figura que se suponía iba a sostener la religión civil norteamericana en su conjunto, el Presidente mismo. Con la indignación de Cox, el presidente Nixon entró en contacto inmediato con la lava contaminante de la impuridad sagrada. La contaminación derivada del Watergate se había filtrado ahora hasta el centro de la estructura social norteamericana. Mientras el apoyo a la destitución de Nixon se detuvo muy pocos puntos durante las sesiones del Senado, después de la «masacre del sábado noche» se incrementó, en grado sumo, hasta alcanzar los diez puntos. De este desbordamiento se derivaron los primeros movimientos congresuales favorecedores de la destitución y la puesta en marcha del proceso de destitución en la Cámara de los Representantes.

Otro proceso representativo de la gran propagación de la contaminación aconteció cuando las copias de las conversaciones de la Casa Blanca, secretamente guardadas durante el período del Watergate, fueron divulgadas en abril y mayo de 1974. Las grabaciones contenían numerosas pruebas referidas al engaño presidencial y también fueron asociadas a los malos modos presidenciales aderezados con difamaciones étnicas. Nuevamente el comportamiento de Nixon desencadenó una indignación pública de primer orden. Por sus palabras y por las acciones grabadas contaminó los principios que el proceso completo del Watergate había revitalizado: lo sagrado de la verdad y la imagen de América como una comunidad integradora y tolerante. Los centros simbólicos y estructurales de la sociedad americana se separaron como efecto adicional, con Nixon (el representante del control estructural) invadieron progresivamente la cara contaminada y perversa de las dicotomías del Watergate. Esta convulsión derivadas de las copias contribuyó a definir el centro simbólico como un área delimitada y puso de relieve que este centro ni era liberal ni conservador. Por ello, buena parte de la indignación desatada por el lenguaje indecoroso de Nixon estaba motivada por las creencias conservadoras sobre el comportamiento apropiado y el decoro civil, creencias que, por lo demás, habían sido flagrantemente violadas por los

enemigos de Nixon, la izquierda, durante el período polarizado que antecedió a la crisis del Watergate.

Las sesiones de destitución conducidas por el Comité Judicial de la Cámara en junio y julio de 1974 se convirtieron en el ritual más solemne y formalizado del episodio completo del Watergate. Se trató de una ceremonia reservada, un rito de expulsión en el que el cuerpo político se desembarazó del pasado y del amenazante sustrato de la impureza sagrada. Antes de estas sesiones ya se había desarrollado considerablemente la simbolización del Watergate; de hecho, el Watergate devino, no sólo un símbolo con referentes significativos, sino una poderosa metáfora cuyo significado auto-evidente servía para definir los acontecimientos acaecidos. La estructura significativa asociada al «Watergate» ahora situaba, inequívocamente, una enorme proporción de la Casa Blanca y del «centro» personal en la parte de la contaminación y mal social. La única cuestión por dilucidar era la de sí al propio presidente Nixon también se le situaría oficialmente junto a ellos.

Las sesiones de la Cámara de los Representantes recapituló los temas que aparecieron en las sesiones del Senado un año antes. El debate de fondo más penetrante fue el referido al significado de los «grandes delitos y ofensas», la fase constitucional que marcó la pauta para la destitución. Los defensores de Nixon proponían una interpretación estrecha que sostenía que un funcionario habría de tener responsabilidad en el correspondiente delito civil. Los oponentes de Nixon proponían una interpretación extensa que incluía asuntos de moralidad política, irresponsabilidad y fraude. Fue claramente un debate sobre el nivel de la crisis del sistema: ¿quedaban comprometidos, únicamente, los asuntos normativos y legales o esta crisis alcanzaba, en todo caso, a los valores más generales que apuntalaban el sistema en su conjunto? Dado el formato altamente ritualizado de las sesiones, y la enorme simbolización que precedió a las deliberaciones del Comité, parece difícilmente posible que el Comité pudiera haber optado por algo distinto que por la interpretación amplia y extensa de «grandes delitos y ofensas».

La definición generalizada puso el énfasis en la única cualidad especialmente remarcada durante las sesiones: el énfasis recurrente en la imparcialidad de los miembros y en la objetividad de sus procedimientos. Los periodistas subrayaban, fre-

cuentemente, cómo los diputados hacían gala de un cierto oportunismo, al presentarse a sí mismos, no como representantes políticos de intereses políticos, sino como símbolos de los documentos civiles sagrados y de la moralidad democrática. Este rebasamiento de la amplia división partidista tuvo resonancia en la cooperación producida dentro del equipo del Comité Jurídico, que, de hecho, había puesto todo su interés en la emisión televisiva de las deliberaciones formales del Comité. Miembros relevantes del equipo en los años sesenta habían sido críticos con las actividades del *establishment* como, por ejemplo, la Guerra de Vietnam y apoyaban a los movimientos anti-*establishment* como, por ejemplo, el de los derechos civiles. Con todo, el trasfondo partidista nunca afloró públicamente durante la vasta cobertura periodística que se realizó del trabajo del Comité, incluso, conservadores de derecha nunca hicieron problema de ello. ¿Por qué no? Porque este Comité, como su contrapartida en el Senado un año antes, habitaba en un lugar liminar y separado. Dentro de un tiempo sagrado sus continuas deliberaciones atendían, no sólo al inmediato pasado partidista, sino a los grandes momentos constitutivos de la República norteamericana: la firma de la Declaración de Derechos, la formulación de la Constitución, la crisis de la Unión que marcó la Guerra Civil.

Este aura de trascendencia impulsó a muchos de los miembros más conservadores del Comité, los del sur, cuyos constituyentes habían votado a Nixon de forma masiva, a actuar de manera consciente más que por oportunismo político. El bloque del sur, por ello, constituyó la clave para la coalición que votó a favor de tres artículos de la destitución. Estos artículos finales, muy reveladores, renunciaron resueltamente a un cuarto artículo, inicialmente propuesto por los demócratas liberales, que condenaba el bombardeo secreto de Camboya promovido por Nixon. Aunque este artículo remitía a la violación efectiva de la ley, se trataba de un asunto que los americanos interpretaron en términos específicamente políticos, términos sobre los que se mostraban en total desacuerdo. Los tres artículos finales sobre la destitución, por el contrario, remitían únicamente a asuntos completamente generalizados. Se trataba del código que regulaba la autoridad política, la cuestión de si las obligaciones impersonales del cargo pueden y deberían ejercer con-

trol sobre el interés y el comportamiento personal. La dejación de las obligaciones derivadas del cargo efectuada por Nixon fue la que hizo votar a la Casa de los Representantes su destitución.

Después de que Nixon renunciara al cargo, el alivio de la sociedad americana fue evidente. Durante un período prolongado la comunidad política se instaló en un estado liminar, un estado de angustia realzada e inmersión moral que apenas concedía tiempo para los asuntos mundanos de la vida política. Cuando el vicepresidente Ford fue nombrado presidente, se dieron una serie de transformaciones simbólicas que remitían a un reagreagación ritualista. El presidente Ford, en sus primeras palabras después de tomar el cargo, anunció que «nuestra larga pesadilla nacional ha terminado». Los titulares de los periódicos proclamaban que el sol, finalmente, se había abierto camino entre la nubes, que había nacido un nuevo día. Los norteamericanos pusieron su confianza en el vigor y la unidad de la nación. El mismo Ford sufrió la transformación, por medio de estos ritos de reagregación, pasando de ser un líder partidista meticuloso a ser un sanador nacional, la representación de un «buen chico» que encarnaba los estándares supremos del comportamiento ético y político.

Antes de continuar con el proceso simbólico tras esta reagregación, me gustaría retornar, una vez más, al hecho de que los rituales modernos nunca son completos. Esta incompletitud representa el impacto de las fuerzas del sistema social relativamente «autónomas» que el idealismo sociológico de Durkheim no pudo tomar en consideración. Incluso, tras la ceremonia ritual que votó consensuadamente los artículos de la destitución y la renovación ritual con el presidente Ford, las encuestas revelan que un segmento considerable de la sociedad americana seguía sin convencerse. Entre el 18 y 20 % de los americanos no encontraban culpable al presidente Nixon ni de delito legal ni de infamia moral. Dicho de otra forma, estos americanos no participaron en la generalización de la opinión que apartó a Nixon del cargo. Interpretaban el proceso de Watergate, más bien, como un proceso estimulado por la venganza política de los enemigos de Nixon. Las notas demográficas de este grupo lealista no eran particularmente reveladoras. Ellos disponían de una educación mixta y pertenecían a todas las clases y profesiones. Una de las pocas correlaciones estructurales significativas

era la de su procedencia del sur, en su mayor parte. Lo que realmente distinguía a este grupo eran sus valores políticos. Eran portadores de una rígida e inflexible idea de lealtad política, identificando la creencia en Dios, por ejemplo, con el compromiso con el americanismo. También eran portadores de una visión profundamente personalizada de la autoridad política, tendiendo mucho más que otros norteamericanos a expresar su lealtad a Nixon, como hombre, y a su familia. Finalmente, y de manera poco sorprendente, este grupo reaccionó de modo mucho más negativo que otros americanos frente a los movimientos sociales de izquierda de los años sesenta. El que estuvieran comprometidos con una visión polarizada y exclusivista de la solidaridad política reforzó su animadversión a generalizar los asuntos específicamente políticos hacia cuestiones morales generales. Esa generalización hubiera implicado, no sólo una crítica a Nixon, sino la restauración de una comunidad política más amplia e integradora. Al votar a Nixon defendían un candidato que prometía simbolizar sus sentimientos reaccionarios y que, aparecía, durante sus primeros años en el cargo, interesado en llevar a efecto sus anhelos de una reducida y primordial comunidad política.

El período de reagregación social, después del período liminar del Watergate —la clausura del inmediato episodio ritual—, desescombra, una vez más, el problema de la naturaleza dicotomizada de la teoría social occidental, el cual implica la relación entre categorías como carisma/rutina, sagrado/profano, generalización/institucionalización. De un lado, parece evidente que con el ascenso de Ford prevaleció una atmósfera rutinaria. Los actores institucionales y el público en general parecían regresar al nivel profano de los fines y del conflicto de interés. El disenso político prevalecía una vez más. Los conflictos provocados por una economía inflacionaria se erigieron en la noticia de mayor relevancia por primera vez en muchos meses, y este asunto, junto con el del la dependencia de Norteamérica respecto al petróleo procedente del exterior, asomaron ampliamente en las elecciones al Congreso en el otoño de 1974.

De acuerdo con las teorías de la rutinización y especificación, o institucionalización, el final de la ritualización se acomoda a una nueva fase completamente post-espiritual en la que se produce la institucionalización o cristalización del espíritu ritual de

una forma concreta. La teoría más elaborada de esta transición se encuentra en el trabajo de Smelser (1959, 1963) y Parsons (Parsons y Bales 1955: 35-132). En estos trabajos, las posturas post-crisis se describen como procesos que se despliegan porque están mejor adaptados para entrar en contacto con la fuente del desequilibrio inicial. La generalización concluye, por tanto, a causa de la «eficiencia» con la que las estructuras novedosamente creadas comunican con el comportamiento relativo al rol concreto. Ahora, hasta un cierto extremo, la nueva y más adaptativa construcción institucional se produce a lo largo del proceso del Watergate. Las nuevas estructuras que florecieron permitieron al sistema político diferenciarse y distanciarse del conflicto de interés y proporcionar un tratamiento más severo en defensa del universalismo. Las normas del conflicto-de-interés se desarrollaron y se aplicaron sobre nombramientos presidenciales; se oficializó el apoyo del Congreso a algunos de los nombramientos relevantes del equipo del presidente, como el Director de la Oficina de Gestión y Presupuesto; se creó una Oficina Especial del Fiscal, en concreto, la figura de un fiscal general destinado a decidir en treinta días, a partir del informe del Congreso, en relación a la idoneidad de llamar o no a un acusado; finalmente, la financiación federal de las campañas electorales a la presidencia pasaron a estar reguladas por ley. Se produjeron, además, un grupo de innovaciones institucionales informalmente sancionadas: la posición de «el jefe de equipo» perdió poder; la doctrina de «el privilegio ejecutivo» apenas se empleó; el Congreso fue consultado sobre los asuntos de envergadura.

Durkheim y Weber tenderían a apoyar esta descripción dicotómica de la resolución de la crisis. Desde luego Weber consideró mayormente la interacción política como rutina instrumental. La transición del carisma (Weber 1978: 246-255) era precedida por la innovación estructural por parte del equipo auto-interesado del líder y desatada automática y concluyentemente por la muerte del líder. La comprensión de Durkheim es más compleja. Por un lado —y este es, sin lugar a dudas, el problema con el que comenzamos nuestra investigación— Durkheim consideró el mundo no-ritual como completamente profano, como no-valorizado, como político o económico, como conflictivo e, incluso, en cierto sentido, como no-social (Alexander 1982: 292-306). Al mismo tiempo, sin embargo,

Durkheim solapó claramente esta profunda distinción con una teoría continua, por la que subrayaba que la efervescencia de los rituales continuaba reavivando la vida post-ritual durante algún tiempo después del período inmediato a la interacción ritual. Una vez más, creo que esta penetrante intuición empírica sólo puede entenderse reconceptualizándola, en concreto, empleándola para criticar y reorientar la teoría de la generalización-especificación de la tradición parsoniana.

Aunque el modelo de crisis de la generalización-especificación puede encontrarse en el análisis funcionalista, la noción de generalización como ritual procede de Durkheim. El análisis de crisis social aquí presentado ha concedido, por consiguiente, mucha mayor autonomía al proceso simbólico que en el caso de la explicación estrictamente funcionalista. Generalización y ritualización, a mi entender, no están comunicados por razones psicológicas o socio-estructurales —ya obedezca a la angustia o a la ineficacia de las estructuras sociales—, sino con motivo de la violación de la adhesión vehemente a las creencias morales. Por ello, los procesos simbólicos tienen lugar tanto en la resolución de los problemas pertenecientes a este nivel, como en el suministro de estructuras más eficientes para dirigir específicamente los problemas «realmente» desequilibrantes. Por este motivo la ritualización ha tenido lugar, no por obra de un cambio estrictamente estructural, sino por la inextinguible efervescencia cultural. Las recargadas antinomias del orden cultural y la intensidad emocional que las subyace continúan provocando conflicto moral y, a menudo, soportando orientaciones culturales significativamente diferentes.

Comparado, por ejemplo, con el impacto del caso Dreyfus, la efervescencia del Watergate debe entenderse en términos de una relativa unidad cultural. El «Watergate» ha pasado a considerarse —y esto, en términos comparativos, es extraordinariamente significativo—, no tanto como un asunto de la izquierda o la derecha, sino como un problema nacional sobre el que buena parte de los partidos coincidían. Era algo universalmente compartido que de las «lecciones del Watergate» la nación tenía que tomar buena nota. Los americanos hablaban incesantemente, en el período comprendido entre 1974 y 1976, sobre los imperativos de la «moralidad post-Watergate». La experimentaban como una poderosísima fuerza social que devastó las insti-

tuciones y las reputaciones. La «moralidad post-Watergate» era la expresión con la que se aludía a la efervescencia del proceso ritual. Remitía a los valores revitalizados de la racionalidad crítica, el anti-autoritarismo y la solidaridad civil y a los valores contaminados del conformismo, la condescendencia personalista y a la rivalidad entre camarillas. Muchos años después del final de lo liminar, los americanos aplicaron estos imperativos morales intensamente recargados al conflicto de grupo y de interés y a la vida burocrática, demandando, por el contrario, un universalismo radical y una solidaridad reforzada.

Para la población adulta, por tanto —el caso parece ser distinto para los niños—, el efecto del Watergate no incrementó el cinismo o el alejamiento de la política. Todo lo contrario. La efervescencia ritual alimentó la fe en el «sistema» político, incluso, cuando la desconfianza producida prosiguió minando la confianza en determinados actores y autoridades institucionales. La desconfianza institucional es diferente de la deslegitimación de los sistemas generales *per se* (Lipset y Schneider 1983). Si existe confianza en las normas y valores concebidos para regular la vida política puede haber más debate sobre la gestión del poder y la fuerza (cf. Barber 1983). En este sentido, la democracia política y la eficiencia política pueden oponerse, ya que la primera se apresta, por sí misma, al conflicto mientras que la segunda depende del orden y control.

En el período inmediatamente posterior al post-Watergate, una enorme sensibilidad abierta al significado general del cargo y a la responsabilidad democrática condujo a un conflicto enconado y a una serie de desafíos lanzados al control autoritario. El Watergate pasó a ser, más que antes, una metáfora de una enorme trascendencia. Ya no era simplemente un referente para denominar acontecimientos que se habían producido «objetivamente» sino un estándar moral que ayudaba «subjetivamente» a crearlos. Destacados miembros de la vida política, inspirados por su poder simbólico, dieron muestra de un comportamiento indigno y fueron sancionados. El resultado fue una serie de escándalos: «Koreagate», «Winegate», «Billygate», por citar unos pocos. La gran expansión del Watergate a la conciencia colectiva norteamericana dio pie a una serie de sacudidas de anti-autoritarismo populista y racionalidad crítica. Las exposiciones que siguen muestran lo que decimos.

1) Poco después de las ceremonias de reagregación, se abrieron, de manera sucesiva, una serie de investigaciones congresuales sin precedentes. Nelson Rockefeller, candidato a la vicepresidencia de Ford, fue sometido a una prolongada y, en ocasiones, tendenciosa investigación por el posible mal uso de su riqueza personal. Las desmesuradas investigaciones televisadas fueron llevadas adelante en el congreso en un trabajo secreto y, a menudo, antidemocrático de la Agencia Central de Inteligencia (CIA) y la Oficina Federal de Investigación (FBI), instituciones cuya autoridad jamás se había cuestionado. Esta difusión del «pequeño Watergate» se extendió hasta la administración Carter del período 1976-80. El principal asistente de Carter, Bert Lance, se vio forzado a abandonar el cargo después de las sesiones donde, de forma muy poco elegante, se reprobó su integridad financiera y política. Cada una de estas investigaciones dieron lugar a un escándalo por sí mismo; cada uno continuó, hasta en los más pequeños detalles, el modelo simbólico establecido por el Watergate.

2) En su totalidad los nuevos movimientos reformistas se generaron con motivo del espíritu del Watergate. La emergencia de una Sociedad para el Periodismo de Investigación ejemplificó el fantástico crecimiento de un periodismo crítico y moralmente inspirado entre los periodistas que habían internalizado la experiencia del Watergate y pretendían externalizar su modelo de periodismo crítico. Los investigadores federales para el delito —jueces y policías— constituyeron el cuello blanco de las unidades encargadas de delitos a lo largo y ancho de Estados Unidos. Por vez primera en la historia norteamericana los recursos procesales sufrieron una transformación significativa desde las convencionalmente definidas como las clases bajas, «enemigas» de la sociedad, hasta los titulares de cargos de alto rango en el dominio público y privado. Inspirado por el modelo Watergate pasó a ser una convicción establecida *a priori* de muchos fiscales que los titulares de cargos también podrían cometer delitos contra lo público. Indagándoles y persiguiéndoles los agentes judiciales mantenían la alerta moral de todas las autoridades obligadas a tener presente la responsabilidad dimanada del cargo.

3) En los meses posteriores a la reagregación, la autoridad era objeto de una examen crítico en todos los niveles institucio-

nales de la sociedad norteamericana, inclusive, en el más mundano. Los boy scouts, por ejemplo, rescribieron su constitución enfatizando, no sólo los aspectos relacionados con la lealtad y la obediencia, sino también los relativos al cuestionamiento crítico. Los jueces del desfile de belleza Miss Negra América fueron acusados de personalismo y prejuicio. Grupos profesionales examinaron y rescribieron sus códigos éticos. Directores del cuerpo de estudiantes de institutos y universidades fueron llamados a capítulo después de que se produjeran pequeños escándalos. Concejales y alcaldes fueron «desenmascarados» en cualquier ciudad, grande o pequeña. Por medio de muchas de estas controversias, asuntos específicos de política doméstica e interés no se consideraron de un modo significativo. Los códigos del cargo eran los que estaban en juego.

En otras palabras, estos acontecimientos institucionales realmente fueron motivados por permanentes luchas «religiosas» dentro de la cultura post-Watergate. Este vínculo se puso de manifiesto, además, por la perpetuación, en ese período, de numerosos temas relacionados con el Watergate. Se produjeron continuas afirmaciones, por ejemplo, de que Norteamérica se encontraba moralmente unificada. Los grupos que previamente habían sido excluidos o perseguidos, en particular, aquellos asociados al partido comunista, fueron públicamente regenerados. Ya he mencionado que aquellas instituciones más responsables de las persecuciones políticas de todo reducto de subversión, particularmente el FBI, sufrió la reprimenda por su no-americanismo. A lo largo de este espacio de tiempo, se produjo una tenue efervescencia de la conciencia colectiva: libros, artículos, películas y programas de televisión sobre la inmoralidad y las tragedias asociadas al «mccarthyismo», todos describían a los comunistas y los compañeros de viaje con un tono simpático y familiar. El movimiento anti-militarista fue adquiriendo, a través de este mismo proceso figurativo retrospectivo, un aura de respeto e, incluso, con connotaciones heroicas. Inspirados, sin duda alguna, por este renacimiento de la comunidad, los líderes de las organizaciones clandestinas de Nueva Izquierda comenzaron a hacer concesiones, confiando en el estado pero, en particular, en que el proceso de creación de la opinión pública norteamericana les escucharía con imparcialidad.

Por todo esto la intensidad de los símbolos impuros del Watergate permaneció completamente intacta. Los juicios a los conspiradores del Watergate dieron lugar a grandes titulares y a una honda preocupación. Sus confesiones publicadas y *mea culpas* fueron objeto de intenso debate moral e, inclusive, espiritual. Richard Nixon, la auténtica personificación del mal, fue visto por los norteamericanos alarmados como una inagotable fuente de peligrosa contaminación. Todavía expresión de lo sagrado, su nombre y su persona eran formas del «líquido impuro». Los norteamericanos intentaron protegerse a sí mismos de su lava contaminante edificando muros de contención. Pretendían mantener a Nixon fuera de la «buena sociedad» y aislarlo en San Clemente, su primer estado presidencial. Cuando Nixon intentó comprar un apartamento de grandes dimensiones en Nueva York, los propietarios del edificio resolvieron por votación prohibir la venta. Cuando viajó por el país, las multitudes le abucheaban y los políticos le evitaban. Cuando reapareció en televisión, los televidentes enviaron cartas cargadas de indignación y desaprobación. De hecho, Nixon sólo pudo escapar a este rechazo saliendo a países extranjeros, aunque, incluso, algunos líderes extranjeros evitaron acercarse a él en público. Para los norteamericanos era real el temor desmedido a ser rozados por Nixon o por su imagen. Este contacto parecía conducir a la ruina inmediata. Cuando el presidente Ford concedió el perdón a Nixon, muchos meses después de asumir el cargo, acabó repentinamente la luna de miel de Ford con el público. Deslustrado por este (sin embargo fugaz) vínculo con Nixon, se ganó la antipatía de una parte considerable del electorado que le costó la posterior elección presidencial.

El espíritu del Watergate finalmente se atenuó. Buena parte de la estructura y del proceso que desató la crisis reapareció, si bien de forma significativamente modificada. Nixon había dirigido su apuesta reaccionaria contra la modernidad en el cargo, y después de su salida este movimiento contra el secularismo liberal inclusivo prosiguió. Pero este conservadurismo florecía ahora bajo una forma anti-autoritaria. Movimientos sociales, como el de la revuelta contra los impuestos y el antiabortista, combinaron el espíritu post-Watergate de crítica y oposición junto con principios políticos particularistas y, a menudo, reaccionarios. Ronald Reagan asumió el cargo a partir de muchos

de los mismos principios reaccionarios, si bien con Reagan también continuó existiendo un evidente efecto post-Watergate. Aunque Reagan era, incluso, más conservador que Nixon, se comprometió a llevar a efecto su reacción contra la izquierda mediante mecanismos democráticos y consensuales. Este compromiso no tenía por qué estar movido por razones personales, sino forzado, inequívocamente, por una exigencia pública y por la vitalidad inextinguible de los potenciales contracentros al poder presidencial.

No sólo resurgió el movimiento de política norteamericana, sino que el autoritarismo de la «presidencia imperial» reganó buena parte de su fuerza inicial. Con el paulatino distanciamiento en el tiempo del Watergate, la economía concreta y los problemas políticos asumieron una grandísima importancia. Las crisis exteriores, la inflación y los problemas energéticos —la población norteamericana se preocupó mayormente en la solución de estos «objetivos» aparentemente irresolubles. Éstos dieron lugar a demandas de calidad y eficacia, no a una modalidad generalizada. A partir de la estructura del sistema político norteamericano, estas demandas de eficacia necesitaban un ejecutivo fuerte. La cuestión relativa a la moralidad de la autoridad fue descollando paulatinamente debido a las demandas de autoridad sólida y efectiva. Jimmy Carter comenzó su presidencia prometiendo a los norteamericanos que «yo nunca os mentiré». La finalizó haciendo de su brillante presidencia su principal eslogan de campaña. Por este tiempo, Reagan se convirtió en presidente, pudo desdeñar claramente algunas leyes relativas al conflicto-de-interés, reemplazar algunas figuras del Watergate menos contaminadas y arropar la autoridad ejecutiva, una vez más, bajo el pretexto del secreto y el carisma.

Estos últimos desarrollos no significan que el Watergate no tuviera ningún efecto. Los códigos que regulan la autoridad política en Estados Unidos se han renovado profundamente, códigos que, cuando permanecen en estado latente, continúan influyendo y controlando la actividad política concreta. La política en Estados Unidos ha retornado, finalmente, al nivel «normal» de intereses y roles. Si, por el contrario, el «Watergate» no hubiera ocurrido, o no hubiera ocurrido de la misma forma, el sistema político americano sería considerablemente distinto.

## III

En la primera parte de este trabajo he subrayado la importancia de la sociología religiosa del último Durkheim. Al mismo tiempo, he sostenido que debería aceptarse más como una teoría empírica de procesos sociales específicos que como una teoría general de las sociedades. En la segunda parte he puesto de relieve lo que son estos procesos sociales específicos con referencia a la crisis del Watergate en Estados Unidos, emplazando la sociología religiosa dentro de un marco general teórico y empírico. En esta parte final, pretendería fijar la atención, someramente, en el estatus de esta teoría religiosa tardía de un modo más general y abstracto.

Existen tres dimensiones de la teoría religiosa del último Durkheim: morfología, solidaridad y clasificación. Cada una de estas tres dimensiones remite a un elemento empírico distinto en la última parte de la obra de Durkheim; al mismo tiempo Durkheim a menudo funde y reduce cada uno de los elementos a otro. Cada uno de estos tres elementos, sin embargo, pasa a ser foco de tendencias independientes de la tradición durkheimiana después de la muerte de Durkheim. Antes de que pueda desplegarse una sociología cultural satisfactoria, estas tradiciones deben retrotraerse a su conjunto, los elementos de cada una reconceptualizarse y entrelazarse analíticamente.

La teoría de la clasificación de Durkheim remitía, únicamente, a la organización de símbolos, y su mayor contribución desde esta óptica apunta a que la antipatía entre lo sagrado y lo profano presenta una estructura fundamental de la organización simbólica. Ciertamente el estructuralismo de Lévi-Strauss (1966) representa la principal contribución a la expansión, sistematización y aplicación de este esquema de clasificación.[8] Pero con motivo de su orientación puramente cognitiva, el estructuralismo ignora el modo en que esta clasificación bifurcada se orienta, no sólo de forma unilateralmente a la mente, sino al afecto y a la sociedad. Este énfasis puede traducirse en el esquema abstracto del estructuralismo remitiéndose a los términos «sagrado» y «profano». Los símbolos sagrados no son simplemente una cara de una dicotomía abstracta. Son el foco

8. Un ejemplo del trabajo actual más brillante en este tradición, ver Sahlins (1976).

del afecto intensificado, el reflejo de la deseabilidad emocional orientada a la realización del bien. La cara opuesta y antagónica del sistema de clasificación de Durkheim debe, sin embargo, someterse a una reconstrucción adicional. Como puso de manifiesto Caillois (1959 [1939]) en primer lugar, Durkheim confundía, frecuentemente, lo profano-como-rutina con lo sagrado-como-impuro. Es necesario, por ello, desarrollar la clasificación tripartita de puro-sagrado/impuro-sagrado/profano. Mary Douglas (1966) al propagar las nociones de tabú, ha difundido la comprensión original de Durkheim de modo similar, evidenciando que toda simbolización de la pureza sagrada se clasifica junto a un elemento impuro que dispone de un enorme poder contaminante. Como el miedo a la contaminación obedece a la angustia psicológica y mienta, también, a las fuerzas y grupos sociales desviados, esta comprensión revisada permite a la teoría clasificatoria de Durkheim reorientarse, en lo sucesivo, hacia la evitación de las implicaciones idealistas y abstractas de la teoría estructural.

En todo caso, la teoría del antagonismo simbólico debe complementarse con otras teorías de clasificación simbólica. Los símbolos también se organizan coherentemente por medio de mitos y relatos que unen y reúnen símbolos dentro de formas dramáticas. Eliade (1959) ha elaborado la organización mítica de forma histórica y arqueológica. Ricoeur ha desarrollado quizá la fenomenología contemporánea más elaborada de la organización mítica, particularmente en su trabajo (Ricoeur 1967) referido al simbolismo del mal. Sin embargo, los análisis de mitos orientados al presente deben explorarse, por ejemplo, en el trabajo de Henry Nash Smith, *Virgin Land* (1970) que sigue a Levy-Bruhl para explorar el modo en que los mitos de los prósperos agricultores inspiraron al movimiento occidental de la nación americana.

Ni el mito ni el análisis estructural presta atención a la temporalidad, al desarrollo histórico actual que se despliega, a menudo, dentro del espacio de la propia clasificación simbólica. Aquí, así lo creo, se encuentra la contribución de Weber y otros representantes de la Escuela Idealista alemana. Sobre el problema del desplazamiento del misticismo mundano al escetismo mundano (1978: 541-635), Weber reveló sistemáticamente la evolución de las ideas religiosas sobre la salvación. Troeltsch

(1960 [1911]) adoptó la contribución weberiana para evidenciar la evolución histórica en las ideas relativas a la autonomía individual. Los escritos de Jellinek (1901 [1885]) sobre los orígenes de la Declaración de los Derechos del Hombre suponen otro significativo, pero no menos conocido, trabajo en este género que, de hecho, más tarde inspiró al propio Weber. Entre sus contemporáneos, la teoría de Bellah (1970 y Bellah y Hamond 1980) sobre la evolución comparativa de las «religiones civiles» supone la transformación secular más significativa de las ideas weberianas, aunque la obra de Walzer (1965) sobre el puritanismo y la Revolución inglesa y la de Little (1969) sobre el puritanismo y la ley son muy esclarecedoras.

Esta dimensión histórica de la aproximación weberiana a la organización simbólica favoreció la concentración del funcionalismo parsoniano sobre los valores. Los «valores» remiten a las ideas cognitivas explícitas relativas al significado de la estructura social. El análisis de los valores ha funcionado con frecuencia como un pretexto para la reducción de la cultura a la estructura social, y ha tendido, de esta suerte, a producir una descripción fragmentaria de la cultura como compuesta por unidades discretas y desligadas del significado. No se trata de actuar así aunque el análisis trabe contacto con la aproximación temática a la historia intelectual. El análisis de Martin Wiener (1981) sobre el ascenso de los valores anti-industriales en la historia inglesa es sólo un caso. La obra de Sewell (1980) sobre el valor del corporativismo en la teoría de clases trabajadoras francesas es otro. El análisis de Viviana Zelizer (1979) sobre el modo en que cambian las ideas al albur del desarrollo de las compañías de seguros en la vida americana es, tal vez, el análisis sobre el valor más refinado en la tradición funcionalista (ver también Zelizer 1985), Finalmente, tal y como Lukes (1984) nos ha recordado en su reciente introducción al análisis de Durkheim sobre el método sociológico, ninguna ramificación contemporánea de la teoría de la «clasificación» durkheimiana debe luchar a brazo partido con la tradición hermenéutica e interpretativa. Las teorías retóricas del análisis textual —tan brillantemente elaborada por Geertz (1973)— debe incorporarse al equipamiento de herramientas de la sociología cultural. Como apuntó, primeramente, Dilthey (1976: 155-263), y más recientemente ha insistido Ricoeur (1971), para los propósitos

del análisis simbólico la acción social debe leerse como un texto. La semiótica, como método literario y teoría social, puede incorporarse a la sociología cultural solamente de esta forma (cf. Sahlins 1976 y Barthes, e.g., 1983).

Con todo, el análisis de la solidaridad de Durkheim es tan significativo como su teoría de la organización simbólica. La clasificación conduce a la solidaridad por medio de su teoría ritual, por eso, no es sólo la solidaridad, sino el ritual, lo que ignora el estructuralismo simbólico.[9] La teoría ritual aporta el proceso y la acción social para la clasificación simbólica; la solidaridad suministra el vínculo entre ritual, simbolización y la comunidad social concreta. En conjunto, el ritual y la solidaridad permiten al análisis cultural discutir la crisis y la renovación social, y su relación, no sólo con la organización simbólica, sino también con las instituciones y grupos sociales,

Durkheim vinculó estrechamente la solidaridad con la clasificación. Aunque atribuyó un poder independiente a lo sagrado y lo profano (aquí la crítica de Lévi-Strauss (eg. 1966: 214) es incorrecta), a menudo explicaba la clasificación como el reflejo de formas de solidaridad (aquí Lévi-Strauss tenía razón). No sólo la organización simbólica debe tratarse como una dimensión independiente, sino que la misma solidaridad debe diferenciarse internamente. La renovación de la solidaridad, que se deriva inevitablemente del ritual, debe considerarse separadamente del grado de su alcance empírico, independientemente de la cuestión de en qué grado se extiende esa solidaridad.[10] Estos dos asuntos —la renovación y la integración— deben, sin embargo, disociarse de la cualidad irreflexiva y automática que se corresponde con ellos en el trabajo original de Durkheim. No sólo debe tratarse la iniciación del ritual de un modo históricamente específico, sino que los cursos que toman los procesos de ritualización y de solidaridad una vez que se han iniciado deben teorizarse de una forma que permita una comprensión definitivamente abierta. La manifestación de Evans-Pritchard (1953) respecto a cómo la actividad ritual puede re-establecer la rela-

---

9. Benjamin Kilbourne, mi colega de UCLA, ha comentado que el estructuralismo lee *Las formas elementales de la vida religiosa* prescindiendo de su tercer libro.

10. Creo que Lukes (1975) llegó a esta separación de otra forma en su importante trabajo sobre los tratamientos neo-durkheimianos de la vida ritual.

ción entre los temas culturales socialmente refractados es una contribución crucial para este problema (cf. Alexander 1984). Más recientemente, Victor Turner (e.g. 1969) ha realizado el esfuerzo más explícito para expandir la teoría solidaridad/ritual de Durkheim. La generalización y abstracción efectuadas por Turner de las fases del proceso ritual de Van Gennep —separación, liminaridad y reagregación— es importante porque permite que el análisis ritual pueda aplicarse fuera de dominios estrechamente estructurados. La liminaridad, y la communitas que le acompaña, ahora pueden verse, más claramente, como respuestas típicas al estatus de reversibilidad e inestabilidad en cualquier nivel de la vida social. Con todo, el trabajo de Turner aún padece las rígidas dicotomías del esquema original de Durkheim, en particular, la reificación idealista de la solidaridad y su insistencia en que la liminaridad es estructural más que una realidad menos especificada y rutinizada. La descripción detallada e históricamente específica de Sewell de la erupción episódica de la solidaridad de la clase trabajadora y la expansión gradual de la cooperación entre los trabajadores evita estos problemas mientras se mantenga una estrecha fidelidad, aunque implícita, con el núcleo central del trabajo de Durkheim. La insistencia de Sally Moore (1975) en lo procesual y lo contingente dentro del proceso ritual, por el contrario, intenta impulsar los análisis rituales contemporáneos hacia el flujo y la corriente de la vida social.

Finalmente, hay un problema de morfología. Para Durkheim la morfología es la estructura social. Sin embargo, aunque insistió en que la clasificación y la solidaridad deben ligarse a la morfología, una vez que abjura del determinismo morfológico de su trabajo inicial, él nunca se atreve a decirnos cómo pudiera establecerse una conexión semejante. Un problema es que sus dicotomías teóricas le fuerzan a trabajar con una teoría de la interrelación. Una postura multidimensional, por el contrario, haría de la morfología el referente continuo para un proceso simbolizador que, simultáneamente, remite a la personalidad y el orden cultural y que es gobernado, también, por las consideraciones estético-expresivas de continuidad y forma. El trabajo contemporáneo sobre cultura y estructura social, sin embargo, recae en el error de Durkheim, que Sahlins (1976) describe —en referencia a Marx— al conceder a la morfología

prioridad temporal, cuando no ontológica, sobre la simbolización. Esto es especialmente verdad, por ejemplo, en la obra tardía de Mary Douglas (Douglas y Wildavsky 1982), que describe los símbolos de contaminación como si fueran meros reflejos de relaciones grupo nuclear/grupo exterior. Turner comete el mismo error en su discusión sobre la solidaridad, que es invariablemente descrita como impulsada por los órdenes sociales concretos sin ninguna relación preferente con los códigos culturales. Sewell también deriva sus ideas iniciales sobre la solidaridad de los trabajadores franceses de las estructuras «reales» de su vida económica.

Para evitar esta falsa priorización se debe mantener en el recuerdo la insistencia de Parsons en que sólo existe una diferenciación *analítica* (nunca empírica ni histórica) ente cultura y sistema social. Los componentes estructurales nunca se dan sin internalización o institucionalización simbólica, ni se dan clasificaciones simbólicas sin algún elemento de la forma socializada.[11]

Asir empíricamente este punto analítico supone reconocer que todo acontecimiento estructural e, incluso, todo valor social específico, existe dentro de un extensa matriz de tradición cultural. Hasta tiempo reciente, esta matriz ha sido la religión, y el análisis morfológico que separa la estructura material de la religiosa pone en peligro la vigencia de ese modelo basado en la religión. El análisis de Walzer (1965) de la interrelación entre clase, cristiandad, educación, exilio político y cambio social se revela como el análisis más exitoso de interrelación del que yo tengo conocimiento.

Pero el problema de la morfología se extiende más allá del problema de la mera interrelación. Se basa en la dificultad de conceptualizar la propia morfología. La teoría durkheimiana ha dado muestras de un sentido muy poco desarrollado respecto a la naturaleza de la estructura social. Se debe virar hacia las tradiciones funcionalistas y weberianas para dar con un referente complejo y dinámico para la simbolización y la solidaridad. Sólo tras el hallazgo de este referente pueden estudiarse

---

11. Mientras sahlins (1976) niega el último punto, su análisis del simbolismo de la comida en cuanto estructurado por valores implantados en la actual vida humana pone de manifiesto que es verdad.

los procesos sustantivos más interesantes de la simbolización contemporánea —por ejemplo, el problema weberiano de la autoridad— y el modo en que pueden encararse cuestiones como el grado de integración ritual. La hipótesis defendida en este capítulo ha sido la de que la capacidad para reconstruir la solidaridad en períodos de crisis social se relaciona, de una parte, con el grado de diferenciación de la estructura social y, de otra, con el grado con el que una cultura dada define la autoridad simbólica en términos universalistas. Si la ciencia social hoy debe desarrollar una teoría cultural ésta debe erguirse sobre la sociología «religiosa» de Durkheim. Si se hace esto, debe reconstruirse este trabajo tardío de un modo riguroso y ambicioso. He intentado, en este capítulo, diseñar una propuesta dirigida a esta reconstrucción y ofrecer un extenso ejemplo de lo que una teoría, así reconstruida, pudiera parecer en acción.

## Bibliografía


ALEXANDER, Jeffrey C. (1982), *The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

— (1984), «Three Models of Culture/Society Relations. The Watergate Crisis in the U.S.», *Sociological Theory*, 2: 290-314, Reimpreso en Alexander, *Action and its Environments*, Nueva York: Columbia University Press, 1988.

— (1987), «Action and Its Environments», en J.C. Alexander, B. Giesen, R. Münich y N. Smelser (eds.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

BARBER, Bernard (1983), *The Logic and Limits of Trust*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

BARTHES, Roland (1983), *The Fashion System*, Nueva York: Hill and Wang.

BAZIN, André (1958), *Qu'est-ce que le cinéma?* vol. I, París: Editions du Cerf.

BELLAH, Robert N. (1970), «Civil Religion in America», en R.B. Bellah, Beyond Belief, Nueva York: Harper and Row, pp. 168-89.

— (1980), *Varieties of Civil Religion*, Nueva York: Harper and Row.

CAILLOIS, Roger (1959 [1939]), *Man and the Sacred*, Nueva York: Free Press.

DILTHEY, Wilhelm (1976), *Selected Writings*, Cambridge: Cambridge University Press.

DOUGLAS, Mary (1966), *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Londres: Penguin.

— (1982), *Risk and Culture: An Essay on the Selection of Technical and*

*Environmental Dangers*, Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
— (1938 [1985]), *The Rules of Sociological Method*, Nueva York: Free Press.
DURKHEIM, E., 1958 (1895-6), *Socialism and Saint-Simon*, Yellow Springs, Ott: Antioch
— (1951 [1897]), *Suicide. A Study in Sociology* (trad. John A. Spaulding y George Simpson), Glencoe, IL: Free Press.
EISENSTADT, S.N. (1971), *Political Sociology*, Nueva York: Basic Books.
ELIADE, Mircea (1959), *The Sacred and the Profane*, Nueva York: Harcourt, Brace.
EVANS-PRITCHARD, E.E. (1953), «The Nuer Concept of the Spirit in its Relation to Social Order», *American Anthropologist*, 55: 201-41.
FRIEDRICHS, Carl J. (1964), *Trascendent Justice*, Durham, NC: Duke University Press.
GEERTZ, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*, Nueva York: Basic Books.
JELLINEK, Georg (1901 [1885]), *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History*, Nueva York: Holt.
KELLER, Suzanne (1963), *Beyond the Ruling Class*, Nueva York: Random House.
LACROIX, Bernard (1981), *Durkheim et le politique*, París: PUF.
LANG, Gladys y KURT Lang (1983), *The Battle for Public Opinion*, Nueva York: Columbia University Press.
LÉVI-STRAUSS, Claude (1966), *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press.
LIPSET, Seymour Martin y William SCHNEIDER (1983), *The Confidence Gap*, Nueva York: Free Press.
LITTLE, David (1969), *Religion, Order and Law*, Nueva York: Harper & Row.
LUKES, Steven (1975), «Political Ritual and Social Integration», *Sociology*, 9: 289-308.
— (1984), «Introduction», en E. Durkheim, *Rules of Sociological Method*, Londres: Macmillan.
MOORE, Sally F. (1975), «Uncertainties in Situations: Indeterminates in Culture», en Moore y Barbara Myerhoff (eds.), *Symbol and Politics in Communal Ideology*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 210-239.
PARSONS, Talcott y Robert F. BALES (eds.) (1955), *Famili, Socialization and Interaction Process*, Nueva York: Free Press.
— (1957), *Economy and Society*, Nueva York: Free Press.
RICOEUR, Paul (1967), *The Symbolism of Evil*, Boston: Beacon.
SAHLINS, Marshall (1976), *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press.
SEWELL, William H., Jr. (1980), *Work and Revolution in France*, Nueva York: Cambridge University Press.

SHILS, Edward (1975), *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, Chicago: University of Chicago Press.
SMELSER, Neil J. (1959), *Social Change in the Industrial Revolution*, Chicago: University of Chicago Press.
SMITH, Henry Nash (1970), *Virgin Land*, Nueva York: Vintage.
TIRYAKIAN, Edward A. (1967), «A Model of Societal Change and Its Lead Indicators», en Samuel Z. Klausner (ed.), *The Study of Total Societies* Nueva York: Praeger, 69-97.
TROELTSCH, Ernst (1960 [1911]), *The Social Teachings of the Christian Church*, Chicago: University of Chicago Press.
TURNER, Victor (1969), *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago: Aldine.
WALZER, Michael (1965), *The Revolution of Saints*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
WEBER, Max (1978), *Economy and Society*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
WIENER, Martin J. (1981), *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*, Nueva York: Cambridge University Press.
ZELIZER, Viviana (1979), *Morals and Markets*, Nueva York: Columbia University Press.
— (1985), *Pricing the Priceless Child*, Nueva York: Basic Books.

# LA PREPARACIÓN CULTURAL PARA LA GUERRA: CÓDIGO, NARRATIVA Y ACCIÓN SOCIAL

El estudio del simbolismo político se ha incrementado debido al predominio de un enfoque simplista sobre las nociones de manipulación estratégica por parte de las élites del poder, falsa consciencia, capital simbólico y hegemonía ideológica. La cultura hace el trabajo sucio al poder, una reluciente variable dependiente que la estructura social mundana manipula a voluntad.

Incluso en los tratamientos no-reduccionistas del significado, la cultura se concibe como poco más que una caja negra. Queda recubierta por valores, normas o ideología, y se reduce a mero complejo de actitudes orientadas hacia aspectos claves de la propia estructura social. Esta caja negra debe abrirse y la cultura debe conceptualizarse de un modo internamente complejo. Sólo tras el establecimiento de una concepción musculosa puede entenderse la autonomía relativa de los procesos generadores-de-sentido. La lógica interna de la cultura es un circuito a través del cual puede desplegarse el proceso social. Con independencia de los inputs políticos o económicos, la cultura debe pasar a considerarse siempre como una variable independiente con derecho propio.

# I

Las naciones democráticas e, incluso, las naciones articuladas por la movilización de masas, podrían ir a la guerra para defender intereses geopolíticos, pero sus ciudadanos podrían no hacer la guerra por ellos.

La guerra tiene sus razones racionales. Ciertamente el dominio geopolítico puede estar en juego, el dominio que ofrece el control del mercado y el acceso privilegiado a recursos escasos y poder político. El logro o pérdida de tales recursos pudieran ser de suma importancia para la posición interna de una élite atrincherada o ambiciosa e, incluso, pudieran ser muy importantes para el mismo mundo-de-la-vida, en el sentido de que los trabajos, la riqueza, el estatus, la posición geográfica y, por supuesto, étnica y religiosa también son medios muy relevantes por los cuales los grupos sociales se afanan por consumar valores anhelados. También pudieran existir razones racionales para no empuñar las armas. Los recursos amenazados pudieran no ser de una necesidad imperiosa para los miembros de la nación.

Intereses como éstos pudieran dar pie a un caso racional favorecedor o contrario a la guerra, y sobre estos fundamentos, con más o menos apoyo popular, las élites políticas y militares pueden, y a menudo lo hacen, desatar guerras por esas razones únicamente estratégicas. En cualquier caso, en la medida en que la dimensión pública de una nación afecta a la toma de decisión del centro —ya sea a través del voto, las discusiones públicas en la sociedad civil estimulada por los media y las élites extrapolíticas o, únicamente, a través de las redes privadas de la comunicación personal protegida— los sentimientos y creencias de los ciudadanos son ingredientes necesarios para entrar en guerra, al menos, para combatir por ellos durante prolongados lapsos de tiempo. En las guerras se derrama sangre; la familia y el amor salen perdedores. Para las masas de ciudadanos estos factores primordiales relativos a la experiencia inmediata del hombre constituyen los intereses reales en juego. Así es cómo la guerra amenaza los intereses reales de los actores sociales: afecta a las honduras de su existencia, agitan sus emociones y desafían los valores que sostienen su vida.

Por estas razones, las guerras exigen «significado». Deben

justificarse a partir de valores últimos que informan los mundos metafísicos y morales, que movilizan los recursos básicos de lo sagrado contra los intratables poderes de lo profano. La legitimación es la palabra con la que los científicos sociales designan este proceso, pero las raíces weberianas del término lo han empobrecido sobremanera. La legitimación se ha estructuralizado, como en las nociones de monarquía tradicional o carismática o posesión del cargo; se ha psicologizado en la noción de carisma del líder personal; ha devenido estratégica en el esquema en que la legitimación es, únicamente, un medium de lucha para la distinción y dominación política, para la hegemonía en términos marxistas. En la tradición funcionalista, la posición de Weber se traduce como la articulación del poder con valores políticos que, en las versiones más sofisticadas, supone su articulación con los códigos que gobiernan el medio político del cambio. Pero los valores son un lustroso referente para la conducta y los códigos, incluso, en esta versión sofisticada del funcionalismo, conserva, únicamente, una traducción simbólica de la necesidad funcionalista. Incluso en las teorías weberianas y funcionalistas de la legitimación, la cultura se ha tratado como una caja negra, con el resultado de que en ellas se ha producido una comprensión poco real de cómo opera en la actualidad la dimensión donadora-de-sentido de la política.

En esta sección abriremos a la luz esta caja cerrada y configuraremos las dinámicas culturales internas de los preparativos de una nación para la guerra con la vista puesta en Estados Unidos y la Guerra del Golfo Pérsico de 1991. Será objeto de tratamiento, como no podía ser menos, la legitimidad, sin embargo nuestro análisis mostrará que la legitimidad no puede considerarse de manera fecunda en los empobrecidos marcos de referencia que hemos apuntado arriba. Ni la manipulación ejercida por los gobiernos ni la contestación de los movimientos contrarios a la guerra controlan las dinámicas internas de la vida cultural. Pueden entrar legítimamente en guerra y pueden ofrecer resistencia a la misma sólo formulando sus intereses a partir de las posibilidades que genera el sistema cultural.

## II

La presencia del sentido para participar en una guerra implica la interrelación de tres formas simbólicas distintas: código, narrativa y género. Dentro de estas formas los ciudadanos entienden las acciones de las autoridades políticas y sus equipos, y las de sus adversarios en el «otro» polo. Para hacer la guerra de manera exitosa, estas formas deben definirse e interrelacionarse de distintos modos conceptualmente restringidos. Mientras nuestra discusión sobre estas formas sólo puede proceder secuencialmente, en la práctica su articulación temporal no es tan pulcra. En un momento histórico dado, los cambios en una u otra forma pudieran marcar la pauta.

*Código.* Los miembros de la sociedad se entienden a sí mismos y a sus líderes en función de los emplazamientos estructurados de las oposiciones simbólicas. Las estructuras simbólicas no son contingentes. Por el contrario, en las sociedades democráticas constituyen un «discurso de la sociedad civil» (Alexander y Smith 1993) que se ha mantenido notablemente constante durante un prolongado espacio de tiempo. Este discurso define motivos y relaciones sociales y las instituciones a partir de las cualidades enormemente simplificadas de bien y mal, «esencias» que separan la forma pura y la impura, los amigos de los enemigos y lo sagrado de lo profano.

A pesar de todo, mientras estas estructuras de comprensión no son contingentes, su aplicación en una situación histórica específica lo es en mayor grado. En este sentido, y sólo en este sentido, la política es una pugna discursiva; se remite a la distribución de líderes, seguidores y naciones a través de estos asentamientos simbólicos. La política no trata únicamente sobre quién hace qué cosa y a qué precio. También sobre quién será el encargado de realizar qué cosa y durante cuánto tiempo En la preparación cultural para la guerra, el que un grupo u otro ocupe determinadas categorías simbólicas se convierte en un asunto de vida y muerte. En los conflictos que desencadenan la preparación cultural para la guerra, los individuos y las naciones pueden pasar de un polo a otro en inesperados y, a menudo, súbitos estallidos de espontaneidad social que transforma el curso histórico.

El discurso antidemocrático contamina a los actores sociales e instituciones y, de ese modo, le, la o les codifica como elementos susceptibles de represión. Al aportar términos referidos a la máxima pureza, el discurso democrático construye candidatos que pueden llevar a efecto este objetivo represivo. Sin embargo, la disposición del código no es suficiente, en sí mismo, para legitimar la guerra. Estas clasificaciones no nos dicen cuánto está en juego. No sopesan la importancia de este conflicto específico en el amplio horizonte de lo real. Es posible tener antipatía a categorías de persona, incluso temerlas y odiarlas, sin estar convencido de que acabar con ellas es lo deseable o, incluso, lo idóneo. Proclamar una ambición mortífera, implica, sin embargo, la voluntad expresa de acabar consigo mismo. El anhelo de intervenir con derecho propio en el combate exige la voluntad de participar en el sacrificio ritual en lo sucesivo.

*Narrativa*. La guerra puede imaginarse —y el proceso de imaginación colectiva es de lo que, inevitablemente, estamos hablando aquí— sólo si los participantes codificados en una contienda se organizan en un relato, o mito, que proclama que la vida, la muerte y la civilización están en juego. El bien y el mal no deben quedar simplemente comprometidos; deben quedar comprometidos en la batalla última y decisiva en la que se dirime el destino de la humanidad. Las religiones históricas del judaísmo, cristianismo e islam aportan convincentes modelos narrativos de este tenor. Los actos sagrados de cada civilización religiosa, no sólo clasifican el mundo entre las fuerzas de la luz y de la sombra, además describen la historia humana como una larga lucha entre esas fuerzas que culminará en una batalla apocalíptica, después de la cual reinará la paz final. El ritual purificador a través de la fuerza de las armas ha ocupado un lugar central en estas tradiciones (e.g., Walzer 1965). La violencia se ha concebido como un medio de salvación-de-este-mundo, respecto al peligro físico y a la muerte, como elemento intrínseco al triunfo último del bien. Las guerras virtuosas no son la única evidencia de este formato narrativo. Las revoluciones milenaristas y las cruzadas también son claros exponentes de lo mismo.

Al tiempo que esta salvación narrativa es esencialmente un

mito positivo, posee alusiones apocalípticas que permiten variaciones negativas. Una batalla concreta, después de todo, puede terminar en desastre. Aunque Armageddon es la auténtica «madre de todas las batallas», en una lucha específica los soldados del polo local pudieran no tener la valía necesaria. En todo caso, si las figuras codificadas en un discurso civil van a ser implicadas en una gran transformación social —en guerra o revolución— deben verse, a sí mismas, como participando en una narrativa histórico-universal. Si quienes defienden el bien tienen que ser preservados, el bien debe triunfar sobre el mal en una confrontación violenta y apocalíptica. Sin este código profundamente dicotomizado, la narrativa de la salvación no puede tener lugar. Sólo sí estas representaciones colectivas se sitúan en el mito de la salvación la realización-de-la-guerra pueden convertirse en un medio significativo de recortar la distancia entre lo sagrado y lo profano.

*Género.* La capacidad de hacer intervenir esta narrativa histórico-universal depende, sin embargo, de algo que hay que añadir al código de la clasificación. Junto al código y a la narrativa, el género suministra otro molde o estructura dentro de la cual debe constituirse el significado. Los ciudadanos necesitan saber el tipo de representación de la que están siendo testigos. Necesitan situar los caracteres y la narrativa dentro de un marco antes de saber si aplicar realmente el pensamiento apocalíptico.

La épica heroica y la tragedia son marcos que permiten que los procesos sociales mundanos se sublimen espiritualmente, aumenten en importancia simbólica. Ambas dan lugar a una fuerte identificación entre la audiencia y el carácter, enfatizando las cuestiones de lo personal y lo metafísico. En el género romántico, el héroe es una figura sobrehumana que combate contra las desigualdades, contra el mal omniabarcante con un esfuerzo extraordinario, mal al que transmutará en la imagen de la perfección. En la tragedia esta imagen de perfección se desmantela, inclusive mientras el sentido de identificación, *pathos* y azar se mantiene. El héroe está condenado por imperfecciones que socavan su capacidad para controlar los acontecimientos. El resultado es la destrucción, una violenta confrontación que desemboca en un decurso negativo, no positivo.

La comedia, la sátira y el realismo, por el contrario, son géneros desvalorizados, todos comparten la ironía en el sentido de Frye. En la comedia las representaciones negativas del carácter se desplazan de lo profano a lo mundano, de la culpabilidad criminal a culpar en virtud de errores ridículos o estúpidos. Existe una nivelación entre el público y el actor, el protagonista y el antagonista con el aura sacral de la esfera superior destruido. La sátira pasa de lo mundano a lo ridículo, de la representación de errores cómicos a la farsa jocosa. A pesar de todo, aunque representa la inversión simbólica, la sátira no excluye lo sagrado. El realismo representa el género más desvalorizado de todos. Los caracteres se describen en términos puramente instrumentales. Nada está en juego; ni lo bueno ni lo malo parecen estar implicados. La comedia, la sátira y el realismo incrementan la distancia entre el público y el acontecimiento. La identificación cede ante la separación, la seriedad ante la ironía. Con el realismo, por tanto, nada parece estar jugándose. Sólo se muestra un argumento intrascendente —la literatura equivalente a la política real.

La relación de estas formas culturales con las situaciones históricas particulares —la relación entre cultura, acción y sistema social— es contingente y flexible. Por el contrario, su interrelación en el nivel del significado —la organización del sistema cultural— se encuentra altamente estructurada. Por ejemplo, aunque las figuras sacralizadas (códigos) pudieran necesariamente constituir la sustancia del heroísmo (género), este último no puede tomar forma sin los códigos. La sátira y la comedia, por su parte, no puede configurarse con esa sacralización. La violencia justificada y el sacrificio ritual recurren a la narrativa de la salvación, que depende, en lo sucesivo, de escrupulosos códigos de lo sagrado y lo profano y de la presencia de cualquiera de los géneros de la búsqueda o de la tragedia.

Estas relaciones estructuradas en el nivel del significado pueden ilustrarse en los escritos literarios sobre la guerra y la violencia. Para los lectores del inquieto conquistador clásico de Cervantes, Don Quijote era más ridículo que heroico porque sus adversarios se veían como quimeras de su imaginación y no plasmaciones actuales de lo profano. Cervantes desvalorizó cómicamente el género heroico, restando su importancia al distanciar a su audiencia de sus caracteres y hacerles mundanos.

Los adversarios del Quijote eran molinos de viento, no adversarios y su amigo Sancho era menos un santo que un manipulador desventurado e ignorante. Tras ese código y género, lo que estaba en juego era la supervivencia del Quijote, no la salvación del mundo.

Estructuras semánticas similares subyacen en nuestros días a las novelas de espionaje. Robert Ludlum, por ejemplo, tomó la Guerra Fría como una lucha por el alma de la humanidad, los caracteres occidentales y soviéticos se relacionaron con lo sagrado y lo profano respectivamente, y el espía occidental emprende una búsqueda heroica que culmina en una batalla violenta definitiva transida de resabios apocalípticos. Ubicando al héroe y al adversario sobre un mismo código, John Le Carre separa el género de espionaje de la búsqueda de la tragedia y, a menudo, también de la comedia y la sátira. Mientras el apocalipsis se adivina bajo la superficie, los relatos típicos de John Le Carre concluyen sin desenlace dramático. En la ficción del género del espionaje posterior a la Guerra Fría, las posibilidades histórico-universales han disminuido más aún. Mientras lo bueno y lo malo siguen abriendo grandes posibilidades, y la acción heroica abunda, es más difícil situar acontecimientos como el declive industrial y la autodestrucción por consumo de drogas en un marco salvacionista. La novela de Le Carre, *The Secret Pilgrim*, era completamente retrospectiva e irónica en el tono.

Para disponer de un sólido apoyo popular para hacer-la-guerra, no pueden esgrimirse tales impulsos desvalorizados. Los líderes del grupo local y los del enemigo deben simbolizarse a partir de lo sagrado y lo profano, y los géneros valorizados de la búsqueda y la posible tragedia deben quedar completamente concernidos. El reto debe representarse exitosamente como histórico-universal, de modo que el carácter y el género se engarcen en el mito salvacionista. Reto, salvación y sacralidad, por tanto, constituyen los requisitos culturales ineludibles para la guerra (o revolución). Esta combinación es la estructura cultural típico-ideal para la legitimación de la guerra. Para los americanos, la Segunda Guerra Mundial suministró una experiencia semejante e, incluso, se erigió en una metáfora, tanto en la literatura como en la vida, para la Guerra Perfecta. En la vida, a diferencia de la literatura, por supuesto, hay un prerrequisito pragmático fundamental para que este recurso semántico pue-

da aplicarse: quienes glosan esta metáfora deben tener la posibilidad de convencer a sus incondicionales de que son vencedores o de que han ganado la guerra. Esto plantea ciertos límites altamente significativos respecto al potencial semántico de la legitimidad. Al menos, supone que la estructura cultural de la Guerra Perfecta no puede ser fácilmente invocada cuando la derrota recae sobre uno mismo.

En relación a este modelo de legitimación total, podemos introducir una serie de procesos dinámicos que no producen resultados perfectos. Este distanciamiento de la Guerra Perfecta puede promoverse por un hecho objetivo: la victoria no puede garantizarse. Con todo, aunque las fuerzas institucionales y las acciones de los grupos están involucradas en este cambio cultural, no se dan un conjunto de factores sociales que inexorablemente llevan a deslegitimar la guerra. Los reveses en el campo de batalla podrían provocar o no percepciones de derrota, las victorias en el campo de batalla conducen, inexorablemente, a una sensación de triunfo inminente. No es posible sostener que los acontecimientos domésticos valorizadores e inspiradores de la guerra, los brotes de revuelta social, o incluso los movimientos revolucionarios organizados y apoyados tengan que interpretarse necesariamente de modo deslegitimador. Se trata de una cuestión, una vez más, relativa al modo en que se codifican y se narran esos eventos, y al género que habrá de emplearse.

Incluso si los líderes de una nación y los adversarios continúan siendo nítidamente dicotomizados —sin cambio en el escenario de la Guerra Perfecta en el nivel del código— pueden ser dramatizados de modo diferente. La búsqueda de la victoria puede seguir un camino equivocado; las situaciones derivarán de acciones en las que el héroe tropieza con frustración y derrota. Este hecho social es el que cambia en la posible estructura cultural. Por ejemplo, la forma narrativa puede mantenerse exaltada —la acción sigue siendo vista en términos histórico-universales— pero el argumento se desplaza del milenio salvífico al apocalíptico final-del-mundo. De hecho, mientras las figuras implicadas en el drama social llegan más lejos que la vida, se ven como comprometidas en una batalla final que supone tragedia más que salvación. En la medida en que la opinión pública se mueve en esta dirección, deviene negativa y pesimis-

ta. Con todo, el gran propósito era la nobleza de la lucha, pero la guerra estaba (está siendo) perdida. Muchos ciudadanos patriotas del III Reich llegaron a experimentar la Segunda Guerra Mundial dentro de este modelo de la Gran Derrota. Lo mismo podría decirse para muchos americanos que padecieron directamente la guerra de Vietnam.

Este cambio no constituye, en sí mismo, deslegitimación; es posible, después de todo, caer hasta la gran y gloriosa derrota. Aún más, la combinación de las exigencias interaccionales, hechos institucionales, urgencias dramatúrgicas hacen inestable el modelo de la Gran Derrota. El factor objetivo clave, una vez más, no es la actual derrota sino la ausencia de victoria: los medios no son los adecuados para consumar el final de la realización-de-la-guerra, que es, como no podía ser menos, la victoria sobre el otro polo. Al tiempo que puede mantenerse un sentido de frustración inminente, de restricción del ámbito heroico y del éxito narrativo en la gran ficción trágica, tales tensiones semánticas crean en la sociedad grandes presiones para distanciar a la ciudadanía/audiencia de los caracteres humanos de la guerra. Este distanciamiento conduce a la deslegitimación, o la desvalorización de la dimensión simbólica del poder de un modo que socava su capacidad comunicativa, un deterioro que produce un quebranto de la moral social y el agotamiento de la motivación psicológica para luchar. Como el género se desplaza de la tragedia a la comedia, la ironía, la sátira y el realismo, emergen el miedo y los sentimientos de traición. Más que continuar sacralizando a los líderes de la guerra, muchos ciudadanos concluirán que, aunque la guerra está perdiéndose, sus líderes, después de todo, se deben haber reunido con lo más excelso. Estos líderes deben haber cometido errores, a menudo inadmisibles. Por ello, además de que enmudecen, aparecen como estúpidos y necios. Una vez que los líderes del polo local han descendido al plano humano, la atención debe ponerse sobre los constreñimientos realistas a los que se enfrentan, y el realismo, inclusive cuando es adaptado por los ciudadanos patriotas, puede ser, a menudo, el género más desvalorizado de todos.

En la medida en que se producen estos virajes hacia géneros desvalorizados, la narrativa de la transformación violenta y justificada deviene imposible de mantener. También es difícil de mantener el control de los líderes sobre lo sagrado. Con la des-

valorización narrativa y de género, asoma la imparable tendencia a secundar la inversión del código, de acuerdo a la cual los líderes militares y sus huestes se perciben más como objetos profanos que sagrados. Ya que la sacralidad y la profanidad son interdependientes, sin embargo, esta inversión en la identidad del líder relativiza la demonización del polo enemigo y esto puede, incluso, verse como resultado de aquello. Como los líderes «de los otros» aparecen menos identificables con el mal, «los nuestros» pasan a ser más mundanos en lo sucesivo. Como la identificación y la demonización disminuyen, la ciudadanía/audiencia se distancia de la guerra que ya no se siente por más tiempo como propia. La motivación para luchar deviene problemática. Hay una pérdida de la confianza y aparece la deslegitimación.

El modelo de la guerra deslegitimada, como los modelos iniciales, es un tipo-ideal que nunca ocurre en la realidad histórica de una forma tan nítida. En primer lugar, su tipicalidad idealizada sucumbe en el nivel fenomenológico de perspectiva. Los modelos que hemos descrito se solapan, suministrando marcos de referencia cuyos márgenes son borrosos y se interpenetran en la práctica. La pulcritud de estos modelos también quiebra societalmente. Nunca hay consenso dentro de una sociedad sobre un modelo, pero siempre en un grado u otro, sobre una situación de refracción y fragmentación en la que se promueven diferentes versiones de la guerra por parte de diferentes grupos, que se constituyen al calor de la misma guerra. La guerra puede mantenerse para quien ve los contratiempos como meros obstáculos en la apuesta heroica. Al mismo tiempo, otros pueden ver la tragedia y el apocalipsis con las distinciones morales entre nuestros líderes y los líderes enemigos cargadas de intensidad. Otros grupos, para responder a los mismos eventos, tenderán a socavar estas distinciones y desvalorizar las grandes narrativas históricas dentro de marcos cómicos, satíricos, irónicos o realistas. Palabras, películas, manifestaciones e informaciones objetivas sobre acontecimientos de la guerra ejercen influencia —y provocan interpretaciones antitéticas— dentro de estos marcos alternantes.

Debería quedar claro que el movimiento desvalorizado conduce a una genuina oposición social y, finalmente, puede inspirar un marco de antibelicismo militante. La carencia de con-

fianza y la deslegitimación quedan conectadas al cinismo y al abandono de la participación social y emocional. Como respuesta, los líderes frustrados hablan sobre la ingobernabilidad, el malestar y la anarquía. Con todo, y en proporción a la duración de la guerra, esta comprensión cultural deslegitimadora influye negativamente en el movimiento de la propia estructura social —en el poder institucional y los recursos ideológicos que los líderes de una guerra inicial, y aún parcialmente legítima, inevitablemente gestionan. El personal de las empresas y los servicios públicos de la nación se mantienen organizados para la movilización, y los líderes de la nación y su equipo continúan emitiendo órdenes que reclaman obediencia y guerra.

Este conflicto entre estructura cultural y estructura social presenta una tensión ideológica que es incómoda para los polos favorables y desfavorables a la guerra. Como tales, la tensión reclama resolución. La formulación simbólica de la guerra pudiera reasumir favorablemente la política del gobierno respecto a la guerra, o pudiera invertirse rigurosamente hacia una forma desvalorizada. Si las dificultades persisten en el campo de batalla, o si el desvalorizado marco doméstico de comprensión persiste sin un cambio «objetivo», el cinismo y el abandono pueden transformarse en una movilización orientada contra la guerra. La carencia de confianza puede convertirse en desconfianza activa, y la deslegitimación puede dar lugar a contramovimientos que pretenden legitimar un amplio marco anti-administración sirviéndose de una acción política estimulante y comunicativa. Los movimientos contrarios a la guerra casi siempre devienen profundamente reformistas y producen, a menudo, marcos anti-régimen e, incluso, revolucionarios. Incluso en las sociedades democráticas, la creación y la movilización de contramovimientos provocativamente ideológicos tienden a producir estímulos desencadenantes de la represión política e ideológica.

En esta situación dinámica y compleja, los líderes nacionales de la guerra y su equipo se recodifican desplazándose de lo mundano a lo profano. En la medida en que tiene lugar este desplazamiento, se contemplan encarnando las mismas categorías o clases de mal contra las que el esfuerzo de la guerra había (y para muchos continúa) apuntado. Por ello, es frecuente el caso de los enemigos nacionales oficiales que ahora son sacralizados por el movimiento anti-oficial contrario a la guerra, aun-

que esto es un desarrollo que, como el grado de oposición, violencia, socialismo o pacificismo, es específicamente histórico. En cualquier caso, se ha producido una transvaloración de los valores. La sátira cómica y la ironía, incluso, pueden emplearse estratégicamente como propaganda antiguerra, pero para aquéllas ha brotado dentro del movimiento anti-guerra una nueva formalidad cultural. El movimiento de interrupción de la guerra deviene una búsqueda heroica y mítica, cuyos líderes y seguidores están comprometidos en un esfuerzo histórico-universal para salvar el mundo. Al confrontarse una con otra como enemigos recíprocos de-la-vida-tal-y-como-debería-vivirse, las acciones simbólicas de los movimientos proguerra y antiguerra justifican las formulaciones más extremas sobre el otro polo. Los marcos exteriores de este modelo representan la «caja negra» de la que hemos hablado al inicio. Con nuestra discusión sobre sus dinámicas internas hemos comenzado a levantar la tapa de esta caja y abrirla a la luz del día. Con ello, nuestra intención es hacer patente la importancia de la cultura como variable independiente, para lo que creemos que sólo de esta forma puede comprenderse atinadamente la multidimensionalidad de las dinámicas del poder.

Sin embargo, en diferentes puntos de esta discusión, también nos hemos referido al papel formativo que diferentes factores sociales e institucionales juegan en el acto de iniciar la búsqueda del significado de la guerra, en el desatar cambios entre los marcos, en el formar los actores cuyos intereses están en la elaboración de interpretaciones y, generalmente, en la creación de condiciones ininterrumpidamente cambiantes cuyo impacto sobre los actores sociales reales demanda que se realice el significado.

En el centro de nuestro modelo situamos a los políticos que-hacen-la-guerra, sus asistentes y los soldados del cuerpo general. Presumimos que este es el grupo primero y primario que tiene un interés en la legitimación de la guerra. No importa que los intereses objetivos estén en juego, son los motivos y la posición social de estos grupos los elementos que activan y dinamizan, en primer lugar, las redes estructurales favorecedoras de la guerra que hemos descrito. Estos actores interesados-en-la-guerra hacen frente a dos tipos diferentes de entornos sociales, y los resultados de una lucha particular por la legitimación de-

pende de su carácter específicamente histórico. En lo que podríamos llamar el entorno externo se encuentran los enemigos y los aliados que incluyen en cada grupo, no sólo los ejércitos, sino también políticos, intelectuales y portavoces oficiales y no-oficiales. La construcción de este entorno externo obviamente tiene enormes implicaciones para esta lucha por la legitimación. ¿Son, por ejemplo, los aliados y los grupos enemigos de un peso económico, político e histórico aproximadamente igual, o tienen una relación asimétrica? ¿Existen aliados y enemigos dispuestos entre sí sobre una cooperación interna o hay fisuras y pugnas intramuros? ¿Los enemigos se distancian cultural, religiosa e, incluso, físicamente de los que hacen la guerra o están relativamente cerca de casa? Debe advertirse que cada una de estas consideraciones influirán en la capacidad de los grupos de la nación favorables o contrarios a la guerra para generar los lenguajes efectivos sobre la guerra.

Por el entorno interno de la apuesta cultural por la guerra aludimos a la situación doméstica que afronta el partido que dirige la guerra. Como nuestra variable independiente es la cultura, su efectividad depende de la comunicación y la acción simbólica. Los cambios internos en la estructura de la guerra y de la legitimidad depende, al menos, de la existencia parcial de una sociedad civil, un espacio público diferenciado del control gubernamental que tiene medios institucionales y al que acceden los ciudadanos por sí mismos. Esta condición depende, en lo sucesivo, de un nivel de diferenciación social que puede soportar una serie de élites extragubernamentales que poseen bases de poder en instituciones relativamente autónomas de la vida religiosa, económica, legal e intelectual.

Con todo, considerando este entorno interno de la realización-de-la-guerra, el nivel básico de la diferenciación social es difícilmente suficiente. La diferenciación se concreta históricamente por las articulaciones particulares de la posición del grupo y el orden normativo. El entorno interno afecta a la realización-de-la-guerra porque la suministra una estructura históricamente previa de oposición y cooperación política, social e ideológica entre el partido gubernamental y los grupos extragubernamentales. En los períodos prebélicos de relativo consenso, los-artífices-de-la-guerra ganarán el beneficio de la duda. Los intelectuales y los líderes religiosos, incluso, los miembros de

los partidos de la oposición, se inclinarán a percibir el escenario de la Guerra Perfecta como el apropiado y el idóneo. Las bases sociales independientes para la oposición cultural, por muy desarrolladas que estén, se activarán sólo después de un largo período. Por el contrario, si el período prebélico incluye un profundo desacuerdo y conflicto entre los grupos políticos, los artífices-de-la-guerra, con independencia de su destreza, tendrán una mayor dificultad relativa al tiempo. Los oponentes domésticos les percibirán en el lenguaje del enemigo y las relaciones entre el gobierno y las élites independientes podrán tensionarse. Lyndon Johnson, quien entró en Vietnam en un período de notable consenso doméstico, presenta un caso típico de la primera situación. Richard Nixon, a pesar de que heredó el problema de Vietnam y organizó la retirada de las tropas estadounidenses, representa un caso típico de la segunda. El presidente Bush durante la Guerra del Golfo ocupó una posición intermedia.

## III

El período comprendido entre la invasión iraquí de Kuwait en agosto de 1990 y la ofensiva aérea de los aliados a primeros de 1991 abarca cuatro meses y medio en el calendario pero es mucho más extenso en el tiempo social. En el comienzo, tuvo lugar una extraordinaria expresión de apoyo a la opción militar, no solamente en Estados Unidos, sino en casi todos los lugares. Un mundo que había celebrado el asentamiento de la paz en el mundo en «1989» experimentó el shock del mal inexorable y la posibilidad del conflicto armado. Una sociedad que había devenido progresivamente civil en su política comenzó a preocuparse, una vez más, por las tácticas y las tecnologías de la guerra. Una generación que jamás había apoyado la política exterior estadounidense se encontró a sí misma ondeando la bandera y empuñando un palo grueso. Un presidente «endeble» parecía simbolizar, de súbito, determinación y arrojo.

Tan pronto como este apoyo a la guerra se fraguó, sin embargo, rápidamente empezó a declinar. En las semanas de la movilización norteamericana inicial, Estados Unidos y otras naciones aliadas comenzaron a dividirse con motivo del debate interno. Mientras los ciudadanos norteamericanos y los líderes

ensayaban diferentes escenarios para realizar la invasión, y Saddam Hussein desplegaba diferentes tácticas para mantenerla, las suertes simbólicas de los líderes de la guerra y sus equipos parecieron seguir el recorrido de la montaña rusa. En diciembre de 1990, casi la mitad de los norteamericanos habían retirado su apoyo. Sin embargo, en los primeros días de enero de 1991 una decisiva serie de debates congresuales televisados a la nación y una confrontación dramática entre el secretario de Estado norteamericano, James Baker, y el ministro de Exteriores iraquí, Tarek Assiz, comenzaron a realimentar el medio de la confianza. Antes de que se hubiera agotado la fecha límite propuesta por Naciones Unidas, el 15 de enero, el apoyo norteamericano a los líderes de la guerra había retornado casi a las cotas de agosto.

El resultado de este dinámico proceso social de ningún modo estaba determinado. Si el presidente hubiera perdido los votos del Senado para apoyar la fecha límite de 15 de enero, hubiera encontrado muy difícil poner en marcha la guerra; hubiera sido imposible hacerlo de un modo consensuado y legítimo. Sus partidarios ganaron por tres votos, un estrecho margen que ponía de manifiesto, no sólo la ambivalencia de la opinión pública, sino la vulnerabilidad de los líderes nacionales respecto a sus permanentes oscilaciones. No hemos hecho sino recordar, una vez más, la diferencia entre la literatura y la vida.

A lo largo de este período decisivo de la historia contemporánea lo que estaba en juego era más que la opinión pública. Los resortes del poder político y estatal estaban en juego y las carreras de miles de hombres y mujeres influyentes estaban configurándose. Es innecesario decir que estos políticos y sus partidos y grupos intentaron calcular las ramificaciones de cualquier decisión, de cualquier giro y vuelta de tuerca de los acontecimientos del mundo, del modo más racional y autointeresado. También hubo una enorme movilización de los recursos materiales; un equipamiento valorado en billones de dólares fue transferido a Oriente Medio, la reputación y la rentabilidad del complejo militar-industrial pasó a entremezclarse con el éxito de la guerra.

Estos grupos de interés, y los grupos intelectuales, estudiantiles y religiosos en creciente oposición, hicieron esfuerzos extraordinarios para controlar y manipular la opinión pública. Un

examen riguroso de estos cambios en la comprensión pública, revela, sin embargo, que también estaban implicados procesos más profundos, procesos que se encontraban fuera del control consciente de los actores concernidos. Por ello, durante el lapso de tiempo de cuatro meses y medio estos actores pasaron a participar en un «drama social», en el que se encontraban a sí mismos representando papeles que no deseaban realizar. Lo brusco y lo serio de los eventos desatados, y la enorme inquietud que desprendían, tuvo el efecto de transformar el período completo en un acontecimiento liminar. Los norteamericanos se sentían alejados de sus rutinas prebélicas. Eran partícipes de una sensación de intensa realidad, al igual que sus líderes, y, por momentos les parecía estar actuando sobre un escenario nuevo, «más elevado» y dotado de mayor carga dramática.

Aunque el resultado de este drama social no se determinó, quedó soberbiamente estructurado por el repertorio restringido de formas simbólicas que he descrito en este pequeño trabajo. Dentro de este marco restringido, hubo un antagonismo enorme respecto a la representación. Los episodios de experiencia intensa, semejante a los momentos rituales, marcaron el triunfo de uno de los asentamientos simbólicos sobre el otro, canalizando la angustia y la emoción por vías que apoyaron o desaconsejaron el despliegue del extraordinario poder material.

## Bibliografía


ALEXANDER, Jeffrey C. y Philip SMITH (1993), «The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies», *Theory and Society*, 22, 151-207.

WALZER, M. (1965), *Revolution of the Saints*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

# ÍNDICE

Introducción, *por Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo* . . . . . IX

Ciencia social y salvación: sociedad del riesgo como discurso mítico (en colab. con Philip Smith) . . . . . 1
¿Sociología cultural o sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte . . . . . 31
¿Sociología cultural o sociología de la cultura? Hacia un programa fuerte para la segunda tentativa de la sociología (en colab. con Philip Smith) . . . . . 37
Moderno, anti, post y neo: cómo se ha intentado comprender en las teorías sociales el «nuevo mundo» de «nuestro tiempo» . . . . . 55
Encantamiento arriesgado: teoría y método en los estudios culturales (en colab. con Philip Smith y Steven Jay Sherwood) . . . . . 127
Ciudadano y enemigo como clasificación simbólica: sobre el discurso polarizador de la sociedad civil . . . . . 141
La promesa de una sociología cultural. Discurso tecnológico y la máquina de información sagrada y profana . . . . . 165
Cultura y crisis política: el caso «Watergate» y la sociología durkheimiana . . . . . 203
La preparación cultural para la guerra: código, narrativa y acción social . . . . . 253